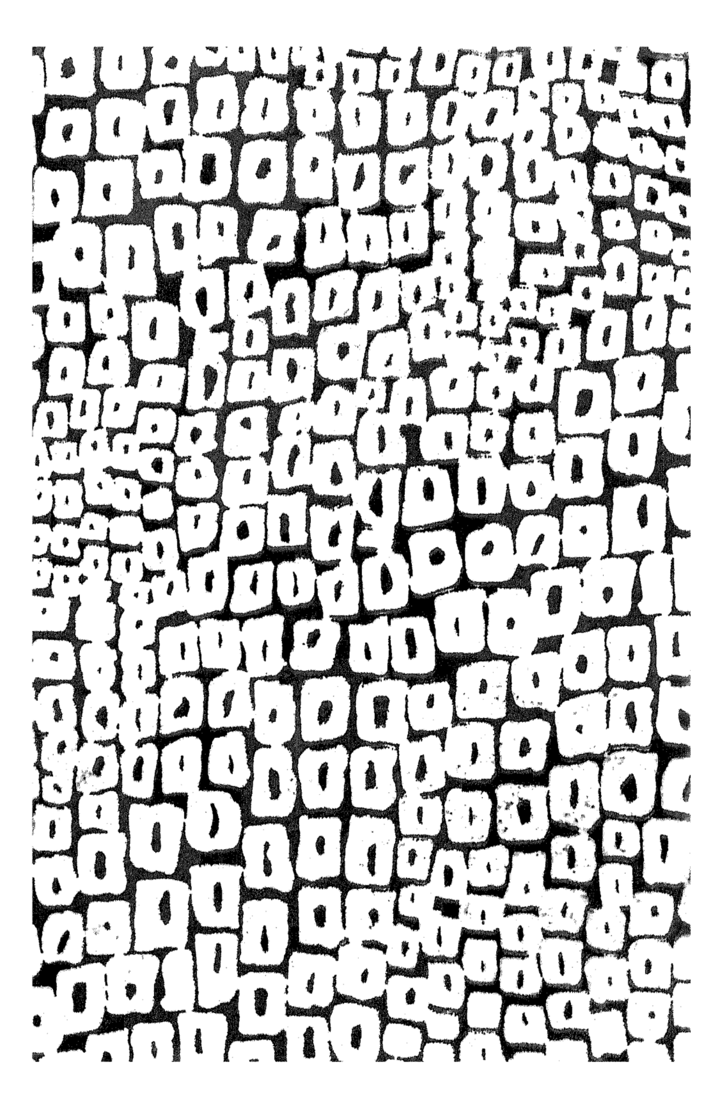
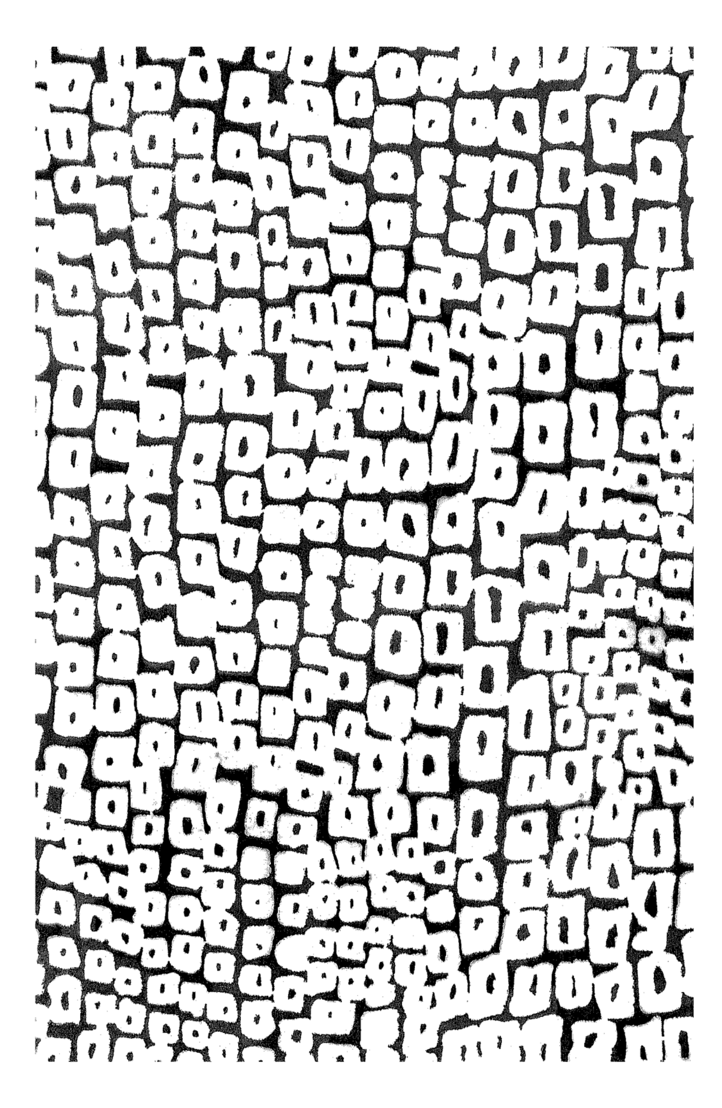






مجلة ديوجين

العدد ۸۷/ .143

اغسطس - اكتوبر ١٩٨٩

محتويات العدد

صفحة

بقلم : بول ڤين

سلوك دون اقتناع
وأعمال فينة بلا مشاهدين

قيل إن الواقع أقوى من أي وصف نضفيه عليه . وينبغي أن نسلم بأن الأعمال الشنيعة التي نشهدها تفوق أية فكرة لنا عنها . ومن جهة أخرى ، فالعكس هو الصحيح، بالنسبة للقيم والمعتقدات : أي أن الواقع أقل أهمية بكثير من صورته ، ومن الأفكار التي يعلنها . هذا النقص في المقدرة يسمونه لامبالاة .

كانت مدام بوفاري Madame Bovary تعتقد أن السعادة في مدينة نابولي متأصلة الجذور ، كأشجار البرتقال ، وقوية كالأحجار . وتعلم الأمم بحكمتها أن هذا غير صحيح. وثمة مثل مسيحي يؤكد " أننا نصبوا إلى الفردوس ، على أن يكون الفردوس في زمن متأخر بقدر المستطاع " . هذه اللامبالاة تطرح مشكلة أو مجموعة كاملة من المشكلات (يمكن النظر في اعمال جورج سيميل Georg Simmel من وجهة النظر هذه) الهم إلا إذا انبثقت كلها من أخطائنا ، تلقائية كانت أو علمية و تلك المتعلقة بالإنسان والمجتمع .

إنني لا أعلم أين قرأت أو علمت بقصة شاب من علماء الإثنولوجيا ، مضى يدرس

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

أحوال قبيلة قيل إنها تعتقد أن العالم سوف يفنى لو ترك الكهنة النار المقدسة حتى تنطفى . وافترض أن الكهنة كانوا يشعرون بالقلق ، وكأنهم يتحكمون في جهاز لتفجير قنبلة ذرية . وإذ أذن له بدخول معبد النار ، شهد رجال الدين المسالمين يؤدون واجباتهم الرتيبة .

الحقيقة قلما تكون قاطعة . فالشعائر والأعراف ، مثلا تعكس عقائد مجتمع ما ، والتصاوير والتماثيل تشرح ما يعتقده المجتمع ، أو تجعل المجتمع يصدق ما يراه . كانت التماثيل في الكاتدرائيات بمثابة توراة للأمي . فهل هذا حقا صحيح ؟ نلاحظ كثيرا أن الناس يؤدون الطقوس دون أن يؤمنوا بمعناها ، ودون أن يهتموا على أية حال بها [1]. ذلك لأن الطقوس الدينية ليست من وسائل الاتصال التي تعطي المعلومات .

وهم لاينظرون إلى الصور (ترى كم من أهالي باريس نظروا إلى النقوش النابليونية قليلة البروز على عمود ڤاندوم Vendôme?) ؛ وحتى لو حاولا أن يفعلوا ذلك ، فإنهم لن يستطيعوا أن يفسروا رموزها ، أو حتى أن يروها ، لأنها شديدة الارتفاع . من الضروري إذن عمل مخطط لسوسيولجيا الفن ، لا يكون العمل الفني فيه بمثابة أيقونة أو ايديولوجيا ، إنما هو زخرف لا ننظر إليه ، ونكاد لا نراه ، ولكنه مع ذلك ذو أهمية كبيرة . وتشكل دراسة أنواع القصور هذه برنامجا واسعا . وسوف نقتصر هنا على الفن .

على مسافة غير بعيدة من الساحة العامة لمدينة روما ، يرتفع عمود تراجان Tra- jan بجذعه إلى علو ثلاثين مترا ، ويلتف حول العمود التفافا لولبيا طنف (إفريز) منحوت عليه ١٨٤ منظرا ، وألف صورة تمثل ، كمسلسلة كاريكاتورية استيلاء تراجان على داشيا Dacia . وباستثناء اللولبين الأولين ، لايستطيع المشاهد أن يميز هذه النقوش البارزة . ويدرس علماء الآثار هذه النقوش بمناظير مزدوجة . ولايريد أحد ،

---

(١) ج بيتسون: *G.Bateson, Naven, Stanford University Press, 1936, ch. IX*
"المعنى الطقسي للحفلات الطقسية غير معروف بالمرة ، والتأكيد يكون بالكامل على وظيفتها باعتبارها وسيلة للاحتفاء بشيء ما . ففي ذات يوم ، حين أقيم حفل بمناسبة الخصوبة والرخاء ، وعندما وضعت أرضية جديدة في دار الحفل ، أخبرني غالبية من تولوا تزويدي بالمعلومات أن الحفل أقيم " من أجل الأرضية الجديدة " . وكان الأشخاص الذين يدركون كل الإدراك معنى الحفل الطقسي قليلين ، كما كان الأشخاص المهتمون به . لم يكونوا مهتمين بالجوانب السحرية في الحفل ، ولكنهم اهتموا بالأصول الطوطمية ، وهي ذات أهمية كبرى عند العشائر التي كان اعتزازها بنبالتها يستند إلى تفاصيل أنسابها الطوطمية ."

فضلا عن ذلك أن يفصل مفردات هذا الحشد الحافل بالتكرار ، أو يحاول أن يتتبع رواية الحملات العسكرية ، والإشادة بغزو قرى الأجانب الهمج [٢] . التي لايعرف أسماؤها أو مواقعها على الخرائط .

ويصف المؤرخون عمود تراجان بأنه عمل ينتمي إلى الدعاية الإمبراطورية . يثبت هذا كيف أن العقلانية المتسمة بقصر النظر تلك التي لا تميز بين التعبير والإعلام ، لم تزل محتفظة بمكانتها إلى وقتنا الحاضر ، حين تأتي بشيء إلى المجتمع ، أو تعرض ما يفترض أن "يجلبه هذا الشيء للمجتمع" . ومع ذلك قد نشك فيْ أن الرومان في عهد تراجان كانوا ينظرون إلي النقوش البارزة التي لايتسنى بالفعل رؤيتها أكثر مما ينظر إليها أهالي روما في الوقت الحاضر ، وأنهم كانوا يهرعون إليها ، ويدورون حول العمود ثلاثا وعشرين مرة وأنوفهم مرفوعة إلى الهواء . هذا العمود لايقدم للناس شيئا من المعلومات ، إنه يجعلهم فقط يشيدون بعظمة تراجان في وجه الزمن والجو . وبالطريقة نفسها ، وعلى قمة صخرة بهيستون Behistun كان لدارا (داريوس) العظيم كتابة أثرية ضخمة منقوشة بثلاث لغات تشيد بعهده العظيم في الحكم . ولم يكن المقصود بهذه الكتابة أن تقرأ . فهي قائمة على ذروة جبل ، والنسور أو متسلقو الجبال المعلقون من حبالهم هم وحدهم الذين يستطيعون قراءتها .

ويعبر العمود عن مجد تراجان ، مثلما تعبر السماوات (التي لاجدوى من تفصيل دقائقها ونجومها) عن مجد "يهوه" . هناك في كلتا الحالتين عدد لاحصر له من النجوم ، ومن المناظر المنقوشة . والتعبير عن الرفعة والسمو لا يقبل الشك ، إلا إذا كان مبالغا فيه . ولشرح العمود يجب ألا يقتصر تاريخ الفن على دراسة تكوين المناظر المختلفة دراسة تفصيلية ، وموضوعات صورها ، واستمرارية قصصها ، والمنظر في عموميته ، والصلات بالواقعية المثالية التي تتسم بها الإفريزات الهيللينسية ، وهلم جرا : فلا بد أول كل شيء أن أصرح بأن العمود هو أساسا تسجيل كمي مزدوج ، خلال الكثير من الأمتار المربعة من نقوش قليلة البروز ، وارتفاع البناء . والعمود هو تطبيق لمعمار المسلات الذي كان متبعا في روما مثلما كان في لندن وباريس في القرن التاسع عشر .

---

(٢)انظر بشأن المستوى الجغرافي "لإفريز العمود ، بوبو فلوريسكو :.F.Bobu Florescu, - Die Trajanssäule, Academie- Verlag, Bucharest, 1969,pp 52-56; Werner Gauer, Untersuchungen zur Trajanssäule, Berlin, 1977, p.14.

- *يقرر هذا المؤلف أن صور هذه القرى ليست وصفا صادقا أو جميلا ، ولكنها صور تقليدية .*

كان يماثل في ارتفاعه أعلى المباني الرومانية . إلا أن "الكولوسيوم" ، وارتفاعه ٤٨ مترا يزيد على ارتفاع العمود عشرة أمتار . والمسلات تشبه شجرة السرو ، بالنسبة لسائر الأشجار التي تنبسط أفقيا ، واستقامة شجر السرو ، كاستقامة الشمعة ، فهي تعطي انطباعا بالوضع العمودي وبالارتفاع أكثر مما تعطيه المسلة . أما الإفريز المنحوت فإن مهمته زخرفية فحسب ، رغم أنه مصور وقصصي . وأحسن ما نفعله مع هذا النوع من البناء ليس أن نصف الزخرفة بالتفصيل ، ولكن أن نسمو بها . ويرى بانوفسكي Panofsky أن دراسة الأيقونات (الرمزية الفنية) قليلة الفائدة في هذا الخصوص . فعمود ڤاندوم ، وعمود الباستيل في باريس ، ينتميان إلى نفس الأسلوب من العمارة الدوارة . وفي القرن الماضي كانت زيارة هذين البناءين وتسلقهما مدرجين في برامج السياحة ، وحفلات الزفاف الشعبية (كما في "حارة" assomoir لزولا Zola) . وثمة شخصية في قصة زولا :Peau de Chagrin تقول " لو كنت فوق عمود ڤاندوم ، فهل تجرؤ أن تقفز منه ؟" ولسنا نعلم ما إذا كان السلم الداخلي لعمود تراچان متاحا لزيارة أهالي روما . ولا أهمية لذلك : فالعمود يعبر عن عظمة تراچان التي تدير العقول .

كتب روبير كلاين Robert Klein [٣] أن ثمة فكرة مسبقة تحملنا على الاعتقاد بأن السبب في عمل فني هو ما يريد هذا العمل أن يقوله . من هذا يكون نجاح دراسة الأيقونات . أما تلقي المشاهدين العمل فإنه لم يؤخذ في الاعتبار إلا حديثا . وقليل جدا من علماء الآثار هم الذين فكروا في أن يسألوا أنفسهم عن المشكلة المحيرة ، مشكلة عدم إمكان رؤية النقوش القليلة البروز على عمود تراجان . أما الذين فكروا في هذه المشكلة[٤] فإنهم يبدون بعض الارتباك . وينوه ليهمان هارتلبن -Lehmann Hartleben بهذه الحقيقة ، ويعزوها إلى عدم التنسيق بين رئيس العمال ، وبين

---

(٣) روبير كلاين : La forme et l'intelligible, Gallimard 1970, p. ٢٣٤

(٤) نورد على سبيل المثال : -Lehmann- Hartleben, Die Trajanssäule, Vol. I, p.1; R.Brilliant, Roman Art from The Repubbic to Constantine, London, Phaidon 1974,p. 192; R.Bianchi Bandinelli, Dall'ellenismo al medioevo, Milan 1978, p.123 :"La Colonna Traiana, O della libertâ dell'artista"; W. Gauer, Untersuchungen ..., p.45' Prospettiva, no. ٣٦ July 1981, p.2.

(مع تفاصيل هامة ودقيقة ، في العدد ١١. ، بخصوص الزخرفة المتعددة الألوان في هذه النقوش البارزة، والتي يكملها ج. بيكاتي G.Becatti في : – Aufstieg und .Niedergang der röm. Welt, II, 12 Kunst I, p. 550)

النحات الرئيسي . ويرى ريتشارد بريليانت Richard Brilliant فيها فشلا فنيا ، ولكنه يسلم بأن المهم هو أن المشاهد "يدرك ذلك من فوره ، ومن أية ناحية ينظر إليها ". ويرى بيانكي باندينيللي Biakcki Bandinelli فيها نتيجة لحرية الفنان الذي وجد في إبداعه أشباعا لنفسه ، حتى ولو كانت ثمرة عمله لا تكاد ترى . وذكر ڤيرنر جوير Gouer Werner أن بالإفريز الذي ينبسط على شكل حلزوني يمثل توافقات رأسية بين ذري مركبة بعضها فوق بعض بحيث يتعين النظر إلى العمل من أعلاه أيضا . وثمة مقال في Prospettiva (١٩٨١) فكر في حل مشكلة عدم إمكانية الرؤية : ذلك أن المقصود بالنقوش البارزة هو أن ينظر إليها من أسطح المباني العالية المحيطة بالعمود . ويضيف كاتب المقال أن شرح بيانكي باندنيللي ينبع من إيديالية بورجوازية . بل إن فكرة نظرة وسطى إلى أعلى لاتستحق المناقشة (سواء كنا على الأرض ، أو أعلى منها ، فإن خطا واحدا لولبيا أو خطين هما اللذان يمكن رؤيتهما بوضوح . وفضلا عن ذلك يتحتم علينا أن ندور حول العمود) غير أن هذا يدل على حيرة علماء التاريخ القديم ، فإما أنهم لايعتقدون في استحالة الرؤية ، أو أنهم يرون أنها عرضية ، أو أنها أمر ظاهري شاذ ينغي تصحيحه .

وفي باريس عمل فني آخر ، ذلك هو عمود ڤاندوم ، وهو تقليد نابليوني تام لعمود تراچان (٥) ، به ظاهرة عدم إمكانية الرؤية نفسها . ولكنه مادام عملا حديثا ، فإن المؤرخين ينظرون إليه بعين أقل ارتباكا ، وأقل حيرة ؛ فهم يسلمون بهدوء بعدم إمكانية رؤيته إذ أن النحات امبرواز تارديو Ambroise Tardieu ، بعد أن أتم إقامة العمود ، اصدر كتابا عن تصاوير النقوش البارزة (عمود الجيش العظيم ، نقشه تارديو)، وأبان في مقدمة الكتاب أنه إذ لم يكن في الوسع رؤية نقوشه البارزة فإن هذا الكتاب مفيد في هذا الخصوص . وليس في وسع الذين ينظرون إلى الخطوط الحلزونية الثلاثة والعشرين على عمود ڤندوم أن يفرقوا بينها بوضوح (ولكنهم يشعرون أنهم لو كانوا في وضع أفضل لأمكنهم أن يفرقوا بوضوح ؛ وهذا شيء هام ، كما سنرى) ؛ وهم يتعرفون بشيء من الإرتباك على المشاهد العسكرية ، وقبعات المارشالات ؛ وفي بعض الأماكن القبعة الصغيرة الأسطورية للدكتاتور الكورسيكي . وفي وسعهم أيضا أن يقرأو العمود رأسيا : ففي أي وضع يكون عليه الناظر ، إذا نظر من أسفل إلى أعلى، يرى القبعة الصغيرة المشهورة ، المرئية من كل الجوانب .

---

(٥) سلڤاتوري ستيس Salvatore Settis أجرى دراسة رائعة عن تقليد نحاتي نابليون لنقوش تراچان .

وعلى ذلك ينبغي قبول الحقيقة الواضحة ، وهي أن المرء يجد نفسه أمام عمل لاينتمي إلى حضارة ماضية أو أجنبية ، إنه تطبيق غير متوقع للحكاية الرمزية الإنجيلية الخاصة بالذرة والشعاع . فكل حضارة تجد نفسها طبيعية ، وليس ثمة حضارة تدهش من نفسها . وتبدأ المشكلات أو حلها بالنسبة للحضارة الأخرى ، أو بالأحرى حين نعبر حدا مكانيا أو زمانيا ، فإننا نغير عندئذ معايبرنا . ففي بلدنا نستخدم شبكة اجتماعية ، مثلا ، وحين نكون في بلد أجنبي ، نستخدم شبكة وطنية . والشيء الذي يشعر به مواطن فرنسي في فرنسا بمثابة شذوذ بورجوازي ، يبدو له في أمريكا شذوذا أمريكيا ، ينسب إلى أمريكا كلها . يأتي من هذا أيضا الوهم ، وهم " الأيام الماضية السعيدة " Laudatio Temporis acti . إننا نقرأ الحاضر من خلال مادة الأخبار ، والماضي من خلال النموذج ، وإذا كانت النقوش القليلة البروز الحديثة غير مرئية ، لأنه من الطبيعي أن تكون كذلك ، ونحن لا ننزعج من ذلك ، فعلى الأقل نستفيد بألا نطرح المشكلة بالطريقة غير الصحيحة ، كما حدث في خصوص عمود تراجان.

إن عدم وضوح الأعمال الفنية أمر مألوف ، حتى إنه طبيعي . ويكفي أن نتجول في داخل كنيسة القديس بطرس بروما ، ونرفع أعيننا إلى السقف المعقود ، أو القبة ، أو مظلة برنيني Bernini لنتحقق من ذلك . ويصبح التأثير الزخرفي ، والعقلانية المتخفية أمرا واحدا . وفيسفساء صحن كنيسة "سنت ماري ميجور St. Mary Ma- jor عبارة عن صور صغيرة ، يزيد طولها قليلا على متر واحد ، وعلى ارتفاع بضعة امتار ، فلا نستطيع أن نتبين أي شيء ، ولا أن نحصي التصاوير . وإذا أردنا أن ندرس مضمونها فعلينا أن ننظر إلى المنشور منها في مطبوعات "ولبرت" Wilpert . فضلا عن ذلك فإن المشاهد العادي لايستطيع أن يعرف ما يمثله الكثير من المشاهد التوراتية (الخاصة بالتوراة) . يضاف إلى عدم وضوح الرؤية غموض الأيقونات . ولكن ما أهمية ذلك كما يقول بيتر براون Peter Brown [٦] . ففي الصورة التي تظهر تبريك اسحق ليعقوب ، يرى المشاهد بنوع خاص تلالا خضراء ، وأشجار السرو ، وهو منظر فردوسي ، رعوي أكثر منه صوفي . وكانت المسيحية الباكرة تعرض على الحواس مباهج الجنة ، كما فعل الإسلام ذلك في الوقت نفسه تقريبا .

أما التفاصيل فمن العسير رؤيتها ، لفهمها ودراستها ، ويكفي المشاهد أن يرى من

---

(٦) ب . بـراون : - P. Brown, Society and the Holy in Late Antiquity, Univ. Calif. Press 1982, p. ٣٠ ,

الأرض الواقف عليها القدر الكافي منها حتى يتيقن من أنه ، حتى ولو لم يتبينها ، يستطيع مع ذلك رؤيتها بوضوح لو أنه كان في وضع أفضل ؛ بعبارة أخرى لو لم يقتصد الفنان في مجهوده ، والوكيل في نقوده . وليس المقصود من عبارة ("ما أعظمني يا الهي !") الإعلام والدعاية، من قبيل ("إعلم أنني عظيم !").

إن العبارة التي أعدت إعداداً مفرطاً تفقد تأثيرها . والعظمة الحقيقية لاينبغي أن تكون شحيحة ، بل يجب أن تتدفق بوفرة . وعلى ذلك يجب أن نميز بين فن ننظر إليه وفن لا نلتفت إليه ، كما يقول جومبريتش Gombrich [٧] ، ويسمونه فنا زخرفيا . وليس من المتوقع أن تحل رموز إفريز البارثينون : فالناس ينظرون إليها فقط وهم يمرون بها .

ويقول لوروا جورهان Leroi-Gourhan [٨] : " معيار الزخرف يكون في القصد الموضوع فيه أكثر منه في العناصر ذاتها . فالنقوش الجصية المقامة على السقف والجدران في المحراب هي عناصر زخرفية فحسب ، لاأكثر ولا أقل من أكاليل الزهور المورقة ".

لا ريب في ذلك ، ولكن هل تلك الأشياء التي ننظر إليها هي حقا فن ؟ أليس من الأفضل أن نتحدث عن المتفرجين الذين ينظرون إلى الفن ، ولايقنعون برؤية جانبية إجمالية ؟ هناك في الواقع أفرادا يسمونهم خبراء وهواة في الفن ، يميزون الأشياء بعضها عن بعض . هؤلاء الأفراد موجودون ، حتى بين الشعوب "البدائية" ، وهم مثلنا قادرون - كما يقول بعض علماء السلالات - على أن يحكموا أن الموسيقى التي تعزف في حفل القبيلة في السنة الحالية أجمل من تلك التي كانت تعزف في السنة الماضية .

هؤلاء "البدائيون" أنفسهم يعتقدون في الوقت ذاته أن هذه الموسيقى الرائعة هي صوت الأسلاف ، ومن ثم يستمعون إليها بمشاعر دينية [٩] . وعلى ذلك فالأمر لا يخص أجناسا مختلفة من البشر بقدر ما يخص اتجاهات مختلفة نحو العمل الخلاق . ولنا

---

(٧) أ.هـ.جومبريتش: E.H.Gombrich, The Sense of Order, Oxford, Rhaidon,, p116,1979 -

(٨) أ. لوروا جورهان: A.Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, Albain: Michel 1963, p143. -

(٩) ستيفن فلد: Steven Feld, Sound and Sentiment, Univ. Pennsylvania: Press 1982, which I know, Thanks to jean Molino. -

أن نقول بصدق ، على سبيل المثال ، إن التماثيل الإغريقية كانت فيما مضى أوثانا ، في حين أننا نعتبرها مجرد أعمال فنية . وكانت هذه التماثيل بالفعل أعمالا فنية في مفهوم الإغريق ، وكانت أيضا شيئا ثالثا على الأقل : فهي تصوير وتمثيل لما يجري في عالم الآلهة ، ولمظاهر الأرباب . إنها تعطينا معلومات عن النشاطات السماوية ، مثلما يتيح لنا التليفزيون رؤية عالم السياسة والمشتركين فيه . وأخيراً فإن جمالها الزخرفي يعبر عن قوة وتقوى من أبدعها ، أو رجال الدين في المعبد (أو القدس) .

هناك تعدد في الاتجاهات ، وفي المتفرج الواحد في الكثير من الأحيان ، وتعدد مقابل له في الوظيفة الفنية . فكل عمل فني له وظيفته الخاصة ، أو أكثر من وظيفة . ونحن إن أردنا أن ندرس عمود تراجان كعمل فنى ، لنقول ماهى خصائصه ومميزاته فلابد لنا قبل أن نتنبه في التفاصيل أن نتسا ءل عما إذا كان الإفريز قد قصد به أن يعطينا شرحاً إعلاميا (كما فعلت التصاوير المشهورة التي تمثل صراع المجالدين الرومان)(١٠) ، أو قصد به الإمتاع ، أو أنه مجرد زخرف (ديكور) حافل بالأعياد الحربية ، وهي مناسبة بالتأكيد ، ولكنها بنوع ما الية . أما بخصوص دراسة تفصيلية للإفريز و فإنها لن تأتي بالكثير الذي يميز خصائص العمود نفسه . وهي من جهة أخرى سوف تكون مفيدة لفصول أخرى في تاريخ الفن الروماني (العرف الأيقوني في الورش ، تاريخ القصص المتواصل إلخ...) تفيد في توصيف أعمال فنية أخرى ، وبالمثل حين تصور فيسفساء قديمة قصة أسطورية غير معروفة إلا من فئة قليلة من الناس ، فإن دراسة تصاوير القصة تأتي بمعلومات قيمة عن نشر المعرفة الإسطورية ، على الأقل في نطاق الورش الحرفية أو الكتب والكراريس التي تحوي الرسوم والنماذج . غير أن توصيف الفسيفساء نفسها يطرح مشكلات مختلفة كل الاختلاف . فهل كان المشتري (وهو خلاف الفنان) مهتما بالتبحر في المعرفة ، وهل كان يعرف ما تمثله الفسيفساء ؟ من المحتمل أنه رأى فقط صورة جميلة ، أو حتى زخرفا يرفع من تقدير المتجتمع الذي يستمتع به لأن الزخرفة غالية الثمن . وثمة مشتر فلورنسي طلب من جيرلاندايو Ghirlandaio الذي كلفه بعمل صورة حائطية ، أن يعطيه "معلومات دقيقة" عن حياة "جون المعمداني" John The Baptist قديسه الشفيع (وهذا موضوع عمل فني مشهور من ابداع "آبي ووربرج" Aby Warburg). ولسنا نعرف ما فعله جيرلاندايو

(١٠) شهادة قديمة تحكي أن هذه التصاوير التي تمثل مباريات كان ينظر إليها بلهفة وعناية .

بهذا الخصوص ، وما الذي رآه الفلورنسي العادي في هذا العمل ؛ ربما كان زخرفا دينيا لم ينعم النظر فيه أحد . غير أن ثمة خبير في القرن السابع عشر اشترى لوحة Le Nain (القزم) ، وهو لم يفعل ذلك بالتأكيد بسبب صلته الوثيقة بالبلد ، كما قال أنطوني بلنت Anthony Blunt بعبارة ركيكة بعض الشيء [١١] ، ولعله كان يحب الصورة الجميلة، " الفن من أجل الفن " ، أو لعله كان يحلم ، بورع وشاعرية ، أمام تنوع الأحوال التي خلقها الله للإنسان ، أمام الفروق الهائلة في أقدار الكثير من الأطفال الذين خلقهم الله ، فهو يكشف على هذا النحو عن سره وعظمته . وقلما يكون لصورة ما كل خصائص فن التصوير : فالصورة لاتشتري دائما لخصائصها الفنية .

الفنان يصور أو ينحت من خلال حبه لفن التصوير ، وربما لا يولي هذا الفن غالبا أهمية كبيرة . والفن يعمل عادة من أجل المشاهد المثالي ، نظير " القارئ المثالي " الذي ترتفع روحه الرمزية الحاضرة على أفق العمل الأدبي . وفي زمن فيدياس Phidias أقيمت التماثيل على "كرانيش" (جمع كورنيش ، أي قوصرة ، وهو مثلث في أعلى واجهة المبنى – المترجم) المباني الإغريقية ، على الجانب البعيد ، في قلب الكورنيش ، كما أقيمت على جانبها المرئي . كان النحات يريد أن يرضي مشاهده المثالي (الذي يرى الأشياء بعين بصيرتة) ، ويرضي أو ل كل شيء نفسه التي لها مثلها الأعلى في عمل متقن ، وربما يرضى أيضا الآلهة التي تحب العاملين المدققين في عملهم . وحينما يتجسد هذا المشاهد المثالي ، وهو بعامة صنو الفنان ، فإنه يسمى "خبير فني" ، وهو الشخص الذي يعتنق وجهة نظر الفنان المبدع ويفهم نواياه [١٢].

إن ما يدفعنا خطأ إلى الاعتقاد بأن الأيقونات لها أهمية كبرى هو أنها العنصر الأكثر وضوحا – وهذا صحيح . والصور هي بمثابة وصف ، وليست لغة . الصورة ، كما يقول جان كلود پاسيرون Jean- Claude Passeron ليست لغة لأنها لاتستطيع أن تقول " نعم " أو "لا" ، أو "تقريبا" ، أو "ربما" ، أو "غداً" ، ولأنها ، إذ تزودنا باصطلاحات وأعراف ، فإنها من جهة أخرى ليست مقننة (والصور الوحيدة المقننة بالفعل

---

(١١) أ. بلنت : A-Blunt, Art and Architecture in France, 1500 to 1700, Penguin Books, 1953, p157.

ولكنه يضيف هذا مجرد تخمين .

(١٢)أ.هـ.جومبريتش : - E.H.Gombrich, Meditations on a Hobby Horse,1963.

هي الخرائط الجغرافية الحديثة) . وعلى العكس من ذلك إذا كانت المسألة تتعلق بكيفية صنع آلة معقدة ، أو فردوس دينوي ، فإن الصور لابديل لها . ذلك أن قدرتها الوصفية تجعلها ملائمة لأن تعرض ، إن لم تقدم معلومات بمعنى الكلمة (الصور ليس لها "بدائل") .

ولنفترض أن الزخرف المنحوت أو المرسوم في الكنائس ، كان على الدوام مرئيا ، ومفهوما لدى المشاهد العادي ، وأن هذا المشاهد اهتم بالنظر إليه . فالكنيسة في هذه الحالة ليست بمثابة " المعلم الديني للأمي " كما يقال ؟ وصورها وتماثيلها جعلت للإمتاع ، لا للتعليم ، تؤدي الدور الذي تؤديه الصور الفوتوغرافية الإخبارية في الوقت الحاضر ، حيث ترضي القراء بأن تريهم كيف جرى تتويج الملكة ، إلى جانب مقال مراسل الجريدة الذي يقدم معلومات عن التتويج . هذا هو الأصل ، أو أحد أصول الفن الطبيعي في اليونان ، أو إيطاليا القوطية .

ولايمكن لصورة أن تحيا دون وصف لها ، وأن يذكر "كيف كانت" ولكننا لانهتم دائما بمعرفة كيف كانت . ولذلك فالصور لا ينظر إليها بامعان ، باستثناء الصور الفوتوغرافية الإخبارية ؛ وقلما ننظر إليها إلا إذا كنا خبراء في الفن . ونحن في الكثير من الأحيان نوليها ما يسميه چياني ڤاتيمو Gianni Vattimo اهتماما جانبيا ، أو شاردا [١٣]، اللهم إلا إذا كانت الصورة مقصودا بها أن تصدم المشاعر . فإن لم تكن كذلك ، فإن الأمر كله يقتصر على الشعور بوجود صورة ("انظر ، إنها مزخرفة " ، " انظر ، إنها جميلة "، أنظر ، إنها صورة ، وليست ملصقا للإعلان ، فلابد أنها غالية الثمن ") أو على تصنيف الصورة تصنيفا موجزاً ("إنها صورة دينية" أو "صورة عارية" أو "إنه فن تجريدي لأدعياء الفن") [١٤]. إنها اتجاهات متنوعة ، من الوجهة التاريخية ("إنها مصنوعة بدقة ، حتى إننا نخالها حقيقية ") ، ولكنها مع ذلك عادية ، قليلة الجودة .

وعلى ذلك ينبغي ألا نغالي في تقدير أهمية الفن في عقلية عصر من العصور ؟ فالتاريخ ، وعلى الأقل التاريخ العام لابد أن يتذكر أن الأعمال الفنية إنما تعمل بنسبة

---

(١٣) ج . ڤاتيمو : G.Vattimo, La fine della modernità (trans. Alunni, La Fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, Edition du Seuil 1989, pp. 89-91.

(١٤) أنظر ريموند مولان Raymonde Moulin : في موضوع الـ "Croutes" Le marché de La peinture en France, Editions de minuit, pp. 70 and 409 et seq.

(١٥) براون: -Brown, op. cit., p.302.

عشرة في المائة من طاقتها . وهنا نرجع ثانية إلى بيتر براون Peter Brown (١٥).
هل الفن إذن قليل الأهمية في التاريخ ؟ ليس الأمر ثابتا على هذا النحو . هناك وظائف كبيرة ، واتجاهات قوية تلعب دوراً ثانويا ، وإذا نظرنا من جهة أخرى إلى أضعف الاتجاهات (الاهتمام الإجمالي الشارد) ، والوظيفة الأكثر ضعفا (الزخرفة ، والنمط الفني) ، فليس ثمة شيء يعادل الأهمية التي أولاها الناس للفن على مدى التاريخ ، حتى ولا الدين . ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من المجتمعات القديمة أسهمت في تشييد الأبنية ، وإقامة العمد والتماثيل . والحاجة إلى التعبير عن الذات حاجة قوية للغاية . ولنقل بهذه المناسبة إن التسليم بأن هناك مقياسا كاملا لدرجات القوة في الفن ، ليس من شأنه أن يستبد بنا ، بل إنه يريح نفوسنا . ولعل أمين متحف من المتاحف لايذعن مرغما لعلماء الاجتماع ، فيخدم أدنى الأنواع ، ألا وهو تاريخ الذوق والزي ...

الفن ذو الأهمية ، رغم ضعفه ، أو ربما بسبب هذا الضعف هو زخرف مدني . ولايهتم أحد بهذا المسرح ، مسرح الدراما الاجتماعية . ومن الجائز أن نعترض على أي تفسير اجتماعي يجعل من الفن نظاما إيديولوجيا ، فنقول : " من ذا الذي نظر إلى عمود ڤاندوم ؟ من أهالي مرسيليا ألقى نظرة عجلى على النقوش البارزة التي أبدعها داڤيد دالجيه David d' Angers على " باب إيكس " Porte d' Aix " (وهي نقوش بارزة أفضل – في هذا الخصوص – من معظم " النقوش البارزة التاريخية " المشهورة في روما القديمة) . وثمة لامبالاة ، لا تتعارض مع المقصود من هذه النصب التذكارية المقامة في مواجهة الزمن، أكثر من مواجهتها الناس ، نصب ليست رسالات موجهة إلى شخص ما أو تعبيرا مثاليا عن الإنسانية ، أو بالأقل عن وجه المجتمع . إنها تعبر عن السلطة التي رفعتها عن وجه الأرض . وبالمثل فإن النشرات السياسية ، أو النقوش النضالية المكتوبة على الحوائط ليست موجهة إلى القراء بقدر ما تعبر عما تفيض به قلوب مؤلفيها ، وتثبت وجودهم .

ومع ذلك فإن حائط جامعة مغطاة بنقوش أثرية لا يبالي أحد بقراءتها ، تمتاز بأنها ليست باردة كردهة مصرف ؛ أو المعيشة في عالم صغير محدود . كذلك لم يحص أحد مفردات نقوش عمود تراچان . وكل إنسان يبصر العمود يشعر بأن الفضاء تشغله سلطة قوية تستخدم لغة لاتسمع ، تمر مرور الريح فوق رأسه ، وتلقي خطابا يفهم بوجه عام فحسب ، ذلك لأن الهراء الفخم ، والأحاديث المتواصلة الجامدة هي من حق الآلهة ، والوحي ، والسادة ، وتدل عليها . إن ما في العمود من إيديولوجيا هو حق الوجود

الذي يدعيه ، تماما كما في بلد يخضع لنظام استبدادي ، فإن مكبرات الصوت التي تبث الخطابات الرسمية في الشوارع تقدر بوجودها في كل مكان أكثر مما تقدر بما تذيعه . فعمود تراجان هو نوع من الدعاية ، ولكن ليس لما فيه من صور ومجاز ؛ بل إن أهميته في وجوده ، في السلطة التي يعبر عنها باسهاب .

وفي وسعنا أن نقول الشيء نفسه عن المنتجات الطبيعية . الفن يثبت وجود قوة اجتماعية تضاهي القوة التي ترفع الجبال . وبذلك فإن التعبير هو اتصال غير مقصود ، يتسم به قائله ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، حتى حين يرفض . وثمة مهندس معماري، من أتباع Mies van der Rohe تلقى ذات يوم أمراً أن يبني مصرفا . ولم يكن ذوقه الجمالي ومعتقداته السياسية على ما يبدو تسمح له أن يعالج مصرفا على أنه معبد رأسمالي ، فينحت عمداً وتماثيل ، وقوصرات (كرانيش) . ومن ثم شيد ناطحة سحاب ليس بها أي أثر إيديولوجي . ولسوء الحظ أثبت المبنى إلى أي حد تجرؤ الرأسمالية أن تكون صريحة ، واثقة من نفسها ومسيطرة ، لاتبالي بتبرير ذاتها ، وبالزخرف . ولولوع المهندس بالعراء الوظيفي ، جعل مبنى المصرف واضحا بذاته ، مؤثرا فيمن يمر به .

ينتمي الفن إلى سلوك لا نهاية له [(١٦)] ، أي أنه لايفهم بنهايته ، ولايقاس بنتيجة. وهو ليس وسيلة للاتصال ، لأنه ليس وسيلة . إنه يفسر بمصدره ، ويعبر عن نفسه فحسب ، مثله مثل النار التي تشتعل ، فقط لتشتعل ، ثم تنطفئ ، لا عندما تكون قد انتهت إلى نتيجة ، ولكن عندما تكون قد استنفدت طاقتها . والعبارة لاتستطيع بذاتها أن تقيس آثارها ، إنما هي تستنفد ذاتها ، ومن ثم تكون الأهمية الكمية للفن في التاريخ ، حافلة بالعبارات الخالية من الغرض ، والفعالة في الوقت ذاته : من إهرامات ، وعواصم ، وطقوس ، وكتيبات للدعاية . وكل واحد منها حساس للقوة التي يعبر عنها إن لم يكن للمعنى الذي تتضمنه العبارات .

في المذكرة الأولى لهذا المقال ، أشرنا إلى نص لبيتسون Bateson يذكر أن في غينيا الجديدة أو بابوا ، في قرية على نهر سبيك Sepik مشهورة لدى جامعي الفن الأوقيانوسي ، يجري احتفال خاص . ويرى مؤرخو الأديان الذين يولون أهمية خاصة لما تعنيه هذه الطقوس الدينية ، يرون فيها حفلا يقصد به حفز خصوبة التربة . وعلى ذلك

---

(١٦) - Cf. Pierre Hadot, Plotin, Traité 38, Editions du Cerf 1988, p69.

ففي تاريخ لديانات الأوقيانوس ، يوصف هذا الحفل في فصل خاص بطقوس الإخصاب. أما المشتركون في الأداء ، وهم أيضا المنتفعون الأساسيون به ، فإنهم لايرون فيه شيئا من هذا الغرض ، بل يرون فيه احتفاء بالمناسبة المعنية ، ألا وهي افتتاح صرح عام .

وأخيراً ... فإن ثمة جماعة من المؤدين المهرة ، أو الأدعياء يتظاهرون بالارتباط ، لابهذه المناسبة التافهة ؛ ولا بالنص السري الخاص بها ، وإنما بعنصر ثالث : فهذه الطقوس تحيي ، بين الفينة والفينة ذكرى بعض الأسلاف الأسطوريين للعشائر الحالية ، من أجل استثارة الخصوبة . هؤلاء الأدعياء الذين ينحدرون من تلك العشائر لا يعرفون الخصوبة، ويدعون الجهل بافتتاح الصرح لكي يتعلقوا بإحياء ذكرى الأسماء النبيلة القديمة .

وعلى ذلك فما هي الوظيفة الحقيقية للحفل ، وهل نجرؤ على تصنيفه بأنه "طقس من طقوس الإخصاب" ، كما في أيام "جيمس فريزر" James Fraser في فرنسا ، يشترك المارسييز Marseillaise ، وهو نشيد حربي في حفل افتتاح دور الحضانة . كذلك يفعل أهالي يايوا الشيء نفسه ، ولكن بطريقتهم الخاصة . وعندئذ تتفتت أساليبهم الغريبة فتصبح عادية ، مبتذلة .

إن ما سبق أن ذكرناه بشأن الأعمال الفنية يمكن أن نذكره بشأن الطقوس والحفلات ووفرة معانيها ، وضعف المعنى الذي يتلقاه الجمهور بوجه عام يجعل من هذه الاحتفالات الشعائرية سلوكا يؤدي حوالى عشرة في المائة فقط من طاقتها ؛ وليس هذا هو المعنى الذي يتضمنه محتواها ، والذي قصده من ألفها .

وكلمات المارسييز لا أهمية لها حين تعزف موسيقاها في افتتاح دور الحضانة . ولدى أهالي اليايوا علماء اللاهوت والأساطير الذين ألفوا الطقوس الخاصة بالإخصاب والتي تستخدم في الاحتفال لصرح عام . وهكذا فإن معظم الاحتفالات الرسمية هي بمثابة سلوك لايقصد به تأكيد المعتقد الذي تتضمنه .

وفي هذه الآونه ، يشعر الفرنسيون الكاثوليك بعامة أن إصلاح الطقوس الدينية في كنيستهم لم يفهم كما ينبغي . فإن كان هذا صحيحا ، فإن الخطأ ربما يعزي إلى اعتبار الحفل الطقسي بمثابة تصريح بالإيمان ، من خلال الإفراط في النزعة العقلانية .

والتماثل بين الأعمال الفنية وبين الاحتفالات الطقسية يقوم على أساس متين : فالطقوس فن ، مثلها مثل التصوير ، والشعر ، والاستعراضات العسكرية ، والتعقيدات التي لا مبرر لها في آداب المائدة في الغرب . ولعلنا نقول الشيء نفسه بشأن الأساطير التي يعنى الأدب الشفهي بالإشادة بها . هناك مجتمعات ، يقال عنها

أحيانا إنها " بدائية " ، للإبداع الطقسي فيها أهمية كبيرة ، تضارع الإبداع الموسيقي أو التشكيلي في مجتمعات أخرى . والاحتفال الطقسي هو الفن الأساسي في هذه المجتمعات . والطقس الديني فن ، وليس من وسائل الإتصال ، والدعاية ، والتعليم ، ولكنه احتفال بنوع خاص . والقداس الذي يتلى باللاتينية ليس شيئا من قبيل العبث أكثر من عدم رؤية النقوش البارزة على عمود تراچان .

وتؤدي كثرة وظائف العادة الواحدة إلى خطأ متكرر . فنحن نحكم على عاداتنا تبعا لوظيفة واحدة من وظائفها ، ونحكم على العادات الأجنبية تبعا لوظيفة واحدة أخرى . وعلى ذلك تتخذ العادة الأجنبية أصالة كاذبة . فنحن نؤكد أن ألعابنا الأوليمبية هي أول كل شيء مشهد استعراضي ، في حين أن المباريات الأوليمبية في العصور القديمة كانت بالأحرى حفلا دينيا ، أو أن المصارعة اليابانية Sumo كانت فيما مضى شعيرة دينية . ففي هولزڤيج Holzwege يدعى هيدجر Heidegger أنه " ما من أحد ذهب إلى أوليمبيا وهو يقول إنها شيء يشهده الإنسان مرة واحدة في حياته " . فمن رأيه أن الإغريق كانوا تعلقين بحياتهم الجماعية والدينية ، ويعتبر ذلك ظاهرة طيبة . وهو في ذلك مخطئ لسوء الحظ ، ذلك أن الإغريق كانوا يذهبون إلي أوليمبيا لمشاهدة العروض، ويتحمسون للمباريات وللفائزين . ولا يولون أية أهمية للناحية الدينية في المسابقات أكثر مما نوليه نحن للاحتفال بالشعلة الأوليمبية التي نفتتح بها مبارياتنا . ومارتن نلسن Martin Nilsson ، وهو خبير في هذا المجال لم يتحدث عن أوليمبيا فيما كتبه عن تاريخ الديانة الإغريقية . علينا ألا نستسلم لخرافة الأصل الأكثر نقاء ، وألا ندعي أن معنى الطقوس الأصلية ضاع بمرور السنين : فهذا المعنى ضائع من أصله ، منذ عهد هوميروس الذي وصف الألعاب الجنائزية إكراما لپاتروكلوس على أنها مشهد لا جنائزي بقدر ما هي حدث رياضي .

الفرق بين العصور القديمة وبيننا ، وهو فرق موجود بالفعل ، لا نجده في هذا الصدد وفي المجتمعات القديمة كان العرف الذي لا يخدم أي غرض عملي ، هو ضرب من التسلية مكرس من ثمة للآلهة ، فهو غاية في ذاته ، ومن ثم يزيل من السرور كل عبث عدواني . ونحن أنفسنا نفضل إجازة هذا العبث بأن نلحق السرور بمهمة شغل أوقات الفراغ . كذلك كان الدين في العصور القديمة وسيلة لفرض الواجبات . كان الإحتفال بالمباريات الأولمبية يقام مرة كل أربع سنوات ، في تاريخ محدد ، لأن هذا التاريخ شعائري ، وعرفي ، ومقدس .

أما نحن ، فإننا نحتفل بها في تاريخ محدد لأنه لابد من الإتفاق على تحديد تاريخ لها ؛ وحين يتم تحديد التاريخ ، يتعين الإلتزام به . كذلك تجري السيارات على الجانب الأيمن أو الأيسر من طرقاتنا طبقا لأحكام القانون . لأنه يجب إقرار جانب واحد لسيرها . في حين أن المركبات في العصور القديمة كانت تسير يمينا ، لأن اليسار يعتبر بالأحرى جانبا مشئوما .

ولما كانت الشعيرة ، أو الحفل الطقسي عملا فوريا ، أو معدا على مدى القرون ، عملاً فرديا أو جماعيا ، فهو بذلك لا يترجم ما يدور بفكر المجتمع ، ولايمثل مظهره ، إنما يعبر عما كان يجول بفكر مبدعه . ينبغي لنا إذن أن نحرص على ألا نستنتج من الاحتفال الرسمي بتتويج الملوك ، على سبيل المثال ما هية النظام الملكي ، وما يعتقده الناس في شأنه ، وأن نستفيد من التحليل الأيديولوجي للرموز . هذا الحفل الطقسي لا يرينا الوجه الحقيقي للنظام الملكي ، إنه فقط صورته بريشة مصور البلاط ؛ فرعايا الملك يرون في النظام الملكي على وجه اليقين شيئا مختلفا عن حقيقته ؛ بل يرون فيه ما هو أقل من حقيقته . وكل مصور للأشخاص يجمل ، ويفسر ، ويوضح سمات النموذج .

ولما كانت وظيفة الطقوس الاحتفال والتمجيد ، لا التعبير بالرموز والإعلام ، فمن المستحيل تقريبا الاستنتاج من عرف شعائري بالعقيدة المقابلة له . ولقد زاد معرفتنا بالطقوس الجنائزية في روما القديمة بفضل أعمال التنقيب ، ولم تزد معلوماتنا عن المعتقدات الجنائزية . ترى ما الرأي في أنه يوضع أحيانا القليل من الطعام بالقرب من المتوفى ؟ وأن معاصري شيشرون ، وماركوس أوريليوس كانوا يعتقدون أن القبر دار يواصل فيه المتوفى حياته ويغتذى ؟ وحتى نتبين الأمر بمزيد من الوضوح ، ننتقل من الرومانيين القدامى إلى الصينيين حاليا وفي الماضي كتب الأب هوك Father Huc منذ قرن ونصف [١٧]: " كان من عادة الصينيين أن يقدموا للمتوفى طعاما ، وأحيانا وجبات فاخرة ، تقدم أمام النعش وهو لم يزل في بيت المتوفى ، أو أمام المقبرة بعد الدفن . فماذا يرى الصينيون في هذه العادة ؟ كتب كثير من الناس أنهم يعتقدون أن أرواح الموتى تحب أن تأتي وتستمتع بطريقة ما بأشهى ما في الأطباق المقدمة لها . ويبدو لنا أن الصينيين ليسوا مجردين على هذا النحو من الذكاء حتى يبالغوا في هذا السخف إلى هذا المدى . وسألنا ذات يوم أحد أصدقائنا الصينيين ، وقد وضع وجبة فاخرة أمام

---

(١٧) الأب هوك : -Rev. Fr. Huc. : Souvenirs d'un voyage dans La Tatarie, le Thibet et la Chine, Edition d'Ardenne de Tizac, Vol. IV, p135.

نعش متوفي من أصدقائه عما إذا كان من رأيه أن الميت في حاجة إلى هذا الطعام ، فأجاب مندهشا : "كيف ترتاب في أن يكون عندي مثل هذه الفكرة ؟" ، " من هو الغبي الذي يعتقد أن الميت في حاجة إلى أن يأكل ؟ هل ذكائي محدود حتى لا أرى ما في هذا الفكر من غباء ؟ إننا نكرم ذكرى أقربائنا وأصدقائنا ، فنريهم أنهم لايزالون أحياء في ذاكرتنا ، وأننا لم نزل نحب أن نخدمهم كأنهم مازالوا أحياء ". أضاف الصديق الصيني هذا ، مما يثبت أن مشكلة التصديق ليست بسيطة : " إنهم يروون حكايات خرافية كثيرة لعامة الناس ؛ ولكن من ذا الذي يعرف أن الأشخاص الجاهلين الأفظاظ سذج ، سريعو التصديق ؟ " ربما ، ولكنهم مهما كانوا أفظاظا فإنهم يتجسدون مشكلة : ما هي درجة الحقيقة في اعتقاد الناس غير المثقفين في بقاء الموتى أحياء ، وفي حاجتهم إلى الطعام؟

وبالإضافة إلى تعدد وجهات النظر ، وتعدد الوظائف ، يتبدى جانب ثالث ، في التفكك إلى حد اللامبالاة : ذلك هو التنوع في طرق الاعتقاد (الاعتقاد في خلود الروح، مهما كان قويا لم يغير البتة فكرة الإنسان عن الموت) . يحكي رادكليف براون Radcliffe- Brown (١٨) ؛ " قابل أحد سكان كوينزلاند صينيا يضع قدحا من أرز مطبوخ على قبر أخيه ، فسأله الأسترالي مازحا عما إذا كان يظن أن أخاه سوف يأتي ليأكل الأرز ، فأجاب الصيني :" لا ، إننا نقدم الأرز للموتى لنعبر عن صداقتنا وحبنا . أما عن سؤالك ، فإني أظن أنكم في أستراليا تضعون الأزهار على قبر الميت لأنكم تعتقدون أنه يحب أن يراها ، ويشم أريجها ".

وليس من شك في أن الخطأ الوحيد عند الصيني هو أنه ابن عصره وبيئته ، وأنه عقلاني مثل الأسترالي الذي استجوبه . وفي ذاك الحين كان الفكر المتنور في الصين هو نفسه نظيره في أوروبا . فبعد الصين في نظر الغربيين ، نجد الغرب في نظر الصين . ففي عام ١٨٩٨ ، إبان محاولة المائة يوم للإصلاح ضد الإمبراطورة تسو - هي -Tseu Hi (Cixi) أذاع شخصية صينية كبيرة من أنصار التحديث نشرة إصلاحية تتضمن الآتي : " ولو أن الأوروبيين لا يضعون القرابين أو الأضحيات على القبور ، إلا أنه لم

---

(١٨) أ.ر. رادكليف براون : A.R.Radcliffe - Brown, Structure et fonction dans la société primitive, p232.

يزل من عادتهم زيارة القبور ، ويعتبرون وضع الزهور عليها بمثابة احترام المدفونين فيها . وهكذا فإن الأوروبيين يحترمون صلة القربى بين الأب والابن "(١٩).

كان هذا رأي العقول المتقدمة . فلماذا ترفض هذه العقول فكرة أن الموتى يستمرون أحياء في قبورهم ؟ لأن هذه الفكرة ، فكرة ما بعد الحياة تبدو لهم مناقضة لواقع الجثة . إننا ننسى وجود أساليب عديدة للاقتناع وأنماط عديدة للاعتقاد . وفي حالة عقلية معينة لا تحول أية رقابة أجتماعية أو داخلية دون الاعتقاد بإخلاص في مفاهيم مواسية: فالناس لا يؤمنون بكيفية واحدة في الجنة ، وفي الجثة ، حتى ولو آمنوا في وجودها بقوة واحدة .

والسلوك نفسه (وضع طعام أو أشياء منزلية ليستخدمها الميت في قبره) قد يعتبر، حسب المجتمع أو الطائفة بمثابة طقس يمثل التكريم ، مجرد من أي اعتقاد . إنه أحيانا عمل يتغيا العزاء ، يسلك فيه المؤدون ، دون أن يقتنعوا فعلا بما يؤدون ، كما لو كانوا ممثلين في مسرحية ؟ وأحيانا عقيدة حقة . ولكنها لا تمحو بذلك غيرها من العقائد التي تناقضهافي الظاهر . وفي جنوب إيطاليا ، إقليم مسيحي ، لو كان هناك حقا إقليم مسيحي ، منذ خمسين سنة مضت جمع أحد علماء الإثنولوجيا عبارات النحيب التي نطقت بها زوجة : "الآن ينبغي أن أخبرك ، يامن كنت كنزا لزوجتك بالذي وضعته في قبرك . وضعت قميصين ، أحدهما جديد ، والثاني مرفأ ، ومنشفة لكي تغسل وجهك في الآخرة . ثم وضعت غليونك . مادمت تحب التبغ حبا جما! والآن كيف يمكن أن أرسل لك سجائر في العالم الآخر ؟ " (٢٠) .

إننا هنا بازاء نوع من المسرحة ، يمثل فيها الأحياء أنهم يصدقون قصة خيالية ، يصلون بها إلى التبغ والسجائر .

المسرحة الجنائزية شائعة للغاية ، وتؤدي إلى اعتقاد حقيقي . ونحن كثيرا ما

---

(١٩) تشانج تشي تونج ، نائب ملك هو – كوانج :Exhortatian à l'étude ترجمة من الصينية ج . توبار ، من شنغهاي ١٨٩٨ ، ص ٥ . وعن المعتقدات الجنائزية الغربية في حوالي الفترة نفسها انظر : ر . لنتون: ,R.Linton, De L'homme, Editions de Miniut,1968- ١٩٦٨ صفحة ٣٩١: " قد ينزعج الأمريكي البرتستانتي العادي في مستهل القرن التاسع عشر ، من عظة بشأن "يوم الحساب الأخير"، إذ يتحدث عن أبويه المحبوبين وهما ينتظرانه في السماء ويشعر بالفزع من المقابر بعد الغروب" .

(٢٠) دو مارتينو : De Martino, Lamento, Found in Lucania and Published- in Società in1954.

نتحدث عن الطبيعة المأساوية التي كانت في "الروح الإترورية " ، واللون القاتم الذي يغلب على " المعتقدات الجنائزية " في إتروريا القديمة ، مع شياطينها وجنياتها الجهنمية المخيفة . إننا سريعا ما ننسى أن هذا الإيمان بالشياطين والجان كان ابتكارا تعبيريا مفرطا ينزع إليه قاطعو الأحجار الإتروريون الذين ينحتون القبور . ولعلنا نجرؤ على القول بأن الإتروريين كانوا يتظاهرون بالخوف من هذه التصاوير الجنائزية ، مثلما يتظاهر الأمريكيون أحيانا بالخوف من أفلامهم . ولكننا نعرف أيضا أن الإنسان حين يتصرف على هذا النحو ينتهي به الأمر إلى أن يشعر حقيقة بالخوف والاعتقاد بوجود الشياطين. وإن تنوع وتعقد وثراء الطقوس الجنائزية في أنحاء العالم تتيح الافتراض بأن القبور كانت الأمكنة المختارة لهذه العملية التي تضفي الطابع المسرحي على المعتقد. ومع ذلك فثمة مجتمعات تبدي عداء لأي شكل من أشكال المسرحة ، بنوع من التزمت .

حقيقة المعتقد لاتقاس بعدم تناقضه أو بتطبيقاته العملية . والإيمان الذي لا يعمل هو غالبا إيمان صادق . وقد نعتقد في بقاء الموتى أحياء في القبر ، بينما نرى بأعيننا أنهم ليسوا إلا ترابا . وقد نستمر في الاعتقاد بأنهم يتغذون ، دون أن نستخلص من هذا الاعتقاد نتائج مادية (فالطعام لا يتجدد على القبر ، ولكنه يوضع هناك مرة واحدة فحسب ، يوم الجنازة) ... وليس صدمة الواقع هي التي تزعزع المعتقد ، ولكن ما يزعزعه هو الاستهجان الصادر من شخص أو من المجتمع . فالواقع أن ثمة إحساس داخلي يتيح لنا أن نميز بين مختلف أنماط معتقداتنا مثلما نعلم الوضع الذي تتخذه اعضاؤنا في كل لحظة . وتتسم المواساة في الأنماط الطقسية للمعتقد بعلامة تميزها ، علامة لا تملكها المعتقدات المجردة من الوهم . هذا الشعور الداخلي بوسيلة التصديق يتيح لنا أن نتحكم في أفكارنا وننقدها بالطريقة نفسها التي نتحكم بها في أسلوب ملاحظاتنا (وقد نقاوم ، بداعي الأناقة ، أو التواضع ميلا عندنا لأن نتكلم بأسلوب التأكيد ، ونضاعف من أساليب التشخيص والكناية ، فنحن نزيل هذه الصور البيانية ، وربما لا نعرف ما هي الكناية) .

والآن ، يحدث في بعض المجتمعات ، ومنها مجتمعنا ، أن يوجه نقد إلى معتقدات مواسية ، كما يوجه إلى مواقف مسترخية ، أو ملاحظات تأكيدية . وعدم تصديق مثل هذه المعتقدات من أجل مواساة النفس أمر تستوجبه الكرامة الفكرية . إن الاعتقاد بأن الموتى يغتذون بالأطعمة الموضوعة يتغير من اعتقاد حقيقي إلى مجرد تحية وإجلال لا يقابلهما أي معتقد .

وقد نتساءل عما إذا كان في الإمكان ، من الوجهة النفسية أن نصدق أن جثة ميت تتحلل ، ونصدق في الوقت نفسه أن الجثة تستمر في تلقي الغذاء . لابد لنا أن نجيب أن هذا شيء محتمل . ولقد علمتني آلة الزمن ذلك ، فالواقع أنني سمعت ذات يوم الشاعر رينيه شار René Char يمضي في أحلامه الشخصية والأسطورية ، ويشرح أن الأفكار الكبيرة تترسب على الشواطئ بفعل المد والجزر ، وتكتشف في قاع تجمعات المياه التي يتركها الجزر على الشاطئ . واكتشف هو نفسه هذه الظاهرة ، وهو يسير على الشاطئ في Varengeville حيث دعاه إليها جورج براك Georges Braque . وما تعنيه هذه الأسطورة هو أن الأفكار الكبرى تترسب على حواف وعينا بمجيء وذهاب الأحداث الصغيرة التي تحركها بعنف طبيعة العود الأبدي (أو الدور السرمدي) في المحيط الذي هو الكون ، والتي نكتشفها في برك التفكير التي تتكون في تأملاتنا اليومية . ولم يقل " شار" (ولم يفكر) أن الأفكار شبيهة بحفر الماء . إنه كان يفكر بالفعل في حفر مائية حقيقية (على الأقل حين تراوده أحلام اليقظة ، الأمر الذي كان يحدث له كثيرا ، لأنه شاعر) . ومع ذلك فهو لم يحفر البرك بيديه على شاطئ فارنجفيل . إن الفكرة الرمزية والأسطورية تعمل دائما على هذا النحو . مثال ذلك مؤسس المذهب المانوي Manicheism (مذهب ماني الفارسي ، صاحب عقيدة الصراع بين النور والظلام ... المترجم) رأي أن عناصر الكون تطهرت بأن رفعت إلى الهواء في دلاء ناعورة (ساقية) كونية ، عجلاتها الثلاث هي الهواء والماء والنار ، ولم يقل ، ولم يفكر في أن عملية التطهير مماثلة لناعورة ، بل فكر في أنها ناعورة بالفعل . ومع ذلك، فحين رفع عينيه إلى السماء لم يكن يتوقع أن يري الناعورة (ولم يخب أمله لما لم يرها). والفكرة الرمزية والأسطورية متآلفة مع نفسها ، إنها تعرف تناقضاتها ، وتحرص على ألا تصطدم بها .

المسرحة ، ومناهج الحقيقة الأسطورية ، وأنصاف العقائد ، وتعددية الوظائف والمواقف ، كل هذا التفكك يمكن شرحه . فالإبداعات الثقافية ، والمعتقدات ، والأديان ، والفنون ، والخطوط السياحية المعتمدة ، هذى كلها أنواع من النظم ، و"شخصيات موضوعية" . إنها أشياء هامة موجودة بذاتها ، يحاول كل منا الوصول إليها ، ولايتسنى لأي إنسان أن يحققها بالكامل . ومن المؤكد أن كل ساعة في حياتنا اليومية لها قدر صغير من التدين الذي لاندركه ، أو متعة جمالية نجهلها . إلا أن هناك فجوة بين

(٢١) ج. سيميل : -G.Simmel, Philosophische Kultur, Wagenbach, Berlin, 1983, p39

التجربة الفردية ، وبين الدين أو العمل الفني [٢١] والسعادة التي تحلم بها مدام بوڤاري في نابولي لا وجود لها على أساس واقعي ، ولكنها غاية موضوعية ، مثل قائمة المواقع السياحية التي يمكن زيارتها ، أو المشاعر التي يمكن اختبارها .

وحين يغدو الجمال ، أو الطبيعة الربانية فنا ، أو ديانة ، لم تعد الحياة اليومية على المستوى الموضوعي . ولم تعد بايرويت Bayreuth (بلدة في باڤاريا ، بالمانيا - المترجم) مسألة ساعات قليلة من المتعة الجمالية لبضع مئات من الأفراد . ينتج عندئذ "علاقة هادفة" ، أو "استثمار" ، مثلما يستثمر الفرد رأسماله في أشخاص معنوية تسمى شركات مساهمة . والمتعة الجمالية نفسها ، وقد أصبحت إعجابا وحبا ، فإنها تمضي لتستقر في جهة أخرى ، في موضوعها . ولم تعد إثارة أليفة ، إذ تصبح كالسيمفونية التي تبدو مشرقة ومتألقة . والأضحيات التي يقدمها الأتقياء ، أو محبو الجمال إلى موضوع تقواهم ، أو حبهم ، لا تكافأ بمنافع يومية (فالدين لا يشغل ساعة أو ساعتين من يوم الرجل الشديد التقوى) ولكن بالأهمية المقترنة بالموضوع والفرد لايمكنه أبدا أن يغدو بذاته روحا موضوعية . فحلم اليونان القديمة ، من هولدرلين إلى هيدجر هو مجرد وهم لايتحقق ، مما يثبت مدى ارتباك هيدجر وغموضه .

إذن لا جدوى من الرجوع إلى المصادر ، فهي أشياء معتادة . والتدين الشديد عند المصادر ، والمفضل عن دينويتنا الهمجية ، يوجد فقط في حنين الفلاسفة المتنورين . والتاريخ ، إذ تملؤه الفجوات المنسية ، فإنه يتألف من الصراعات اليومية ، والجهود التربوية ، أو بالأحرى ، وبصراحة ، من تدريبات وترويضات في سبيل الأفضل أو الأسوأ ، لبيرويت ، أو لقردان . وحين يتشابه مجتمع مع مثله الأعلى ، سواء بدت اليونان محبة للجمال ، أو اعتبرت العصور الوسطى مسيحية ، فإن هذا ليس رجوعا إلى الأصالة ، ولكنه نتيجة تدريب شاق ، ودائما غير كامل . وليس الجيش حشداً من الناس يريد كل فرد منهم أن يدافع عن نفسه . وتضم مكتباتنا كتبا أكثر مما في وسعنا أن نقرأه ، وتحتوي علي الكثير من الكتب التي لن تفتح أبداً . هذا هو ما يسميه جورج

---

(٢٢) المرجع السابق ، ص ١٩٥ -٢١٨ . وإجابة أ . كاسيرر(E.Cassirer, Zun Logic der Kulturwiesenschaften, Darmstadt, 1961, chs) ترفض فكر سيميل الذي لا يتأسى على حقيقة أن الفكر الموضوعي يعيق تلقائية الفرد ، ولكن العكس ، أن الفرد لا ينجح الته في استيعاب إبداعاته الموضوعية . حقا أن تعددية سيميل المأساوية متناقضة مع ميلنا الطبيعي إلى التوفيق والتفاؤل . ويؤمن سيميل بالتعددية المتناقضة للقيم ، والتنافر الداخلي في الفرد نفسه :(Einleitung in die moralwissenschaft, Scientia Verlag 1938, Vol. II, pp. 360-426) وبالطريقة نفسها : الغموض بين الفطرة وبين الطموحات الكبرى ، وهي حقيقة مشوشة يسميها " حياة " إذ لايجد =

سيميل مأساة الثقافة [٢٢] ، ولايعني بهذا فاجعة مؤلمة ، وإنما تحولا مستمرا بين الحياة اليومية الرتيبة وبين العقليات الموضوعية . هذا التحول يلهم البعض بالأوهام ، فيعتبرون العقليات الموضوعية القديمة بمثابة الحياة اليومية الرتيبة في الزمان الماضي ؛ ويستثير لدى البعض الآخر كراهية الثقافة . لقد كره روسو Rousseau العلوم والفنون ، بسبب حبه الشفافية وتوافقه مع ذاته . وكره رسكن Ruskin ثقافة لم يستطع محبوها أبدا أن يستوعبوها . ويعتبر " رينيه شار" أن " الحضارات دسمة " ، وأنه من الضروري "إزالة البدانة" لأن الأفراد ذوي الحياة الداخلية المتخمة كثيرا ما يكرهون العقول الموضوعية التي تجبر النفس على الخروج من ذاتها [٢٣] . ووجد سينكا Seneca أن امتلاك مكتبة أمر مناقض للطبيعة .

والقيم موضعها غالبا خارج الفرد . إننا نعيش ونموت من أجلها . ونحن لانراها ، ولانشعر بها ؛ ونحن لجهر بها أكثر مما نعتقد فيها . والسطور التي كتبها أپوللينير Apollinaire في عام ١٩١٨ :" فرنسا تنبض في قلب الجندي " اصطلاحية وزائفة ، فلا شيء من ذلك ينبض في في القلب . وكتب فولبير Floubert عن "مدام بوڤاري" : " أردت أن أصور التأمل " .

هناك مأساة هزيلة يومية ، لا تنبع من الصراعات بين القيم ، ولكن من تنافر الواقع مع نفسه . ذلك لأن العالم ليس "رديء الصنع" ، فهو " لم يصنع بالمرة ".

مأساة مدام بوڤاري الحقيقية هي إذن أنها لاتستطيع أن تصل إلى الموضوعية ؛ فلو أمكنها أن تصل إليها لكانت قد حققتها . إن عذابها هو عذاب فلوبير نفسه : كيف السبيل إلى تحقيق الوجود كله في الوجود نفسه ؟ [٢٤] من الواضح أن المكتبة التي

= تسمية أفضل لها ؛ أنظر: (Fragment üben, die Liebe; Das individuum und die Freiheit, Wagenbach 1984, pp. 19-28) ونحن هنا بعيدون عن برجسن Bergson رغم كل ما قيل . إن ما يسميه "حياة" هو الطبيعة المختلطة لكل الحقيقة الواقعة ، حيث الجوهر ، والطائف ، أو النظم مختلطة بعضها ببعض ، أو متناقضة . الحب ليس جوهرا واحدا أو مركبا من حوافز ومثل عليا ، ولكنه خليط غير قابل للانحلال : "eine unlösbare Aufgabe" p25. . وبخصوص عدم قدرة الفرد على استيعاب الروح الموضوعية كلها (وعلى سبيل المثال ، الاستفادة الكاملة من نظام المتاحف) ، انظر: (Das: Individuum und die Freiheit, p. 90 et sαq.).

(٢٣) رينيه شار : - René Char, Oeuvres complètes, Bibl. Pléiade, ١٩٨٣ ، وج . سيميل pp.466 and 55 ; G. Simmel, Das Individuum und die Freiheit p203.

(٢٤) سيميل : -Simmel, Philosophische Kultur, P.150.

تقرأ نفسها بنفسها ، والعمل الفني الذي يشهد نفسه بنفسه ، أو السلوك الذي يؤمن بما يفعل ، كلها كائنات كاملة ؛ حتى الكائنات الربانية ، لأن الشئ المعروف يعرف نفسه فيها . وكما قال الإغريق ، إن العقل والمعقولات هي شيء واحد . ولكن ، لما لم يكن الأمر كذلك ، فهناك دائما فجوة في نفوسنا . وعبثا يعتري الشاعر إحساس بأنه خلق في شعره شيئا خالدا ، فهناك في نفسه أسى من أن إدراك قصيدته أمر يتوقف على كل قارئ . وسوف تكون القصيدة إلهية رائعة لو فسرت نفسها بنفسها . أما الشيء اللاإلهي فهو الزمن ، أي كل شيء آخر .

خلاصة القول ؛ هناك ثلاثة أمثلة تكفي لإيضاح الفرق بين التجربة البسيطة المعاشة وبين الروح الموضوعية . المثال الأول هو الحساسية للمنظر الطبيعي ؛ والأمر لا يتعلق "بتطور الحساسية" ، وإنما بتغير في النوع . ففي أيام موليير ، كان المرء " يرى " المنظر الطبيعي . تقول شخصية في مسرحية تارتوف Tartuffe " ليس البلد مزدهرا كثيرا في هذا الشهر " . وبدءا بشاتوبريان ، أصبحت الحساسية للمنظر الطبيعي فنا ، بمفرداته اللغوية ، وما يتطلبه من الإحساس بما ينبغي الإحساس به . ومن ثم ، فإن الصعوبة في ضمان نشر الفنون بين الناس هي أنه لايكفي وضعها في متناولهم ، بل يجب على الأخص جعلهم يشعرون بأن من النبالة بذل الجهد للإلمام بأصول هذه الروح الموضوعية ، ألا وهي الفن . ذلك لأن الثقافة ، مثلها مثل الرياضة متعة تتطلب بذل الجهد . وأخيراً ، فإننا تكلمنا عن التناقض بين واقعية الجثة ، وبين الاعتقاد في بقاء الموتى أحياء ، وضرورة إطعامهم في قبورهم .

وقد يكون هذا التناقض مقبولا بسهولة ، فقط لأن تجربة الجثة هي بالذات "تجربة" ، في حين أن الاعتقاد بالحياة الأخروية شيء يقتضي الإعداد ، أي أنه حقيقة موضوعية . ولما كانت الروح الموضوعية بعيدة المنال ، فإننا لانسهم في هذه المعتقدات إلا نصف إسهام، من باب الواجب ، وعندما تسنح الظروف ، وبنوع من التفكهة .

***

دونالد أستروفسكي

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

توجد فجوة بين فلاسفة التاريخ ، والمؤرخين الممارسين : كلا الفريقين يشجع في زهو وافتخار انعزال كل منهما عن الآخر ، فالفلاسفة يرون أن المؤرخين غير مؤهلين للتفلسف في دراسة التاريخ ، والممارسون يرون أن فلسفة التاريخ ضرب من الهراء . وفي وسعنا أن نقول إنه إذا كان الممارسون يحاولون صياغة بعض النظريات في دراسة التاريخ والفلاسفة يحاولون تفسير الممارسة التاريخية فإن كل فريق منهما يرى الآخر مصيباً فيما يحاوله . ولذلك يندر أن يفكر المؤرخون الممارسون في القضايا النظرية ، لأنهم يشعرون أن ثمة قضايا أخرى أولى باهتمامهم كدراسة الماضي ، كما يندر أن يبحث الفلاسفة في ممارسة الدراسة التاريخية لشعورهم بأن الممارسة ليست ذات بال بالنسبة للنظريات التي يضعونها بدقة وعناية .

وإذن فالنظرية الآتية قد لا تحظى بالقبول لدى الفلاسفة الذين يقولون بإمكان معرفة الماضي ، كما لاتحظى بالقبول لدى المؤرخين الذين يحاولون أن يعرفوا ما حدث في الماضي بالفعل . ولكنني كمؤرخ ممارس تهمني الجوانب النظرية لدراسة التاريخ أحب أن أعرض النظرية الآتية التي تفسر الدراسة التاريخية بطريقة واقعية . وكما قال ألان دوناجان :" يجب الاستمرار في بناء الجسور ."

ترجمة : أمين محمود الشريف

(١)

كل النظريات الخاصة بدراسة التاريخ تتوجه إلى الماضي : فهدفها المقرر هو التوصل إلى معرفة الماضي . ومعظم هذه النظريات مبني على دراسة الماضي : إذ تتخذ الماضي موضوعا لدراستها . وعندما يواجه بعض المنظّرين والمؤرخين الذين يتوجهون إلي الماضي ويتخذون منه أساساً لدراستهم ، تحديا من خصومهم ، فإنهم يردون عليهم باللجوء إلى فكرة المصادر (الوثائق الأصلية وما شابهها) ويحتجون عليهم بعبارات تبدأ بهذه الكلمات : "لاتوجد شواهد (أدلة) تاريخية تثبت كذا ... " أو " الشواهد التاريخية التي يقام لها وزن كبير تقول كذا ..." . وعلى العكس من ذلك ظهرت نظرية أخرى تتوجه إلى دراسة الماضي دون الاعتماد على المصادر قائلة إن هناك شيئا آخر يمكن أن يحدثنا عما حدث في الماضي بالفعل ، خلاف الشواهد التاريخية سواء أكانت هذه الشواهد هي شهادة (نصوص) المصادر أم الحوادث الماضية . والنظرية التي سأعرضها في هذا المقال ترتكز على دراسة المصادر أعنى أن المؤرخين الذين يدرسون شهادة المصادر يحدثوننا عن دلالة هذه الشهادة أكثر مما يحدثوننا عن الحوادث الماضية . وهذا الرأي ليس ممكنا فحسب بل قد يصلح أساساً لنظرية أفضل في دراسة التاريخ .

وقد أقترح أصحاب فلسفة التاريخ والمؤرخون الممارسون ، نظريات مختلفة تتعلق بمنهج البحث التاريخي . وتبدو هذه النظرية معقولة لأول وهلة ، ولكن سرعان ما يتضح لنا أنها غير عملية عند محاولة تطبيقها علي الواقع .

ومن أقدم هذه النظريات الهادفة إلى تحديد المعرفة التاريخية ، النظرية التي اشتهرت باسم " روح العصر " والتي أعلنها الفيلسوف الألماني " هيجل " ولازالت شائعة في أوساط المؤرخين الممارسين . ومن أقدم أنصار هذه النظرية المؤرخ الروسي "م . ت . كتشينوفسكي " الذي قال " إن كل اكتشاف في المخطوطات القديمة ... يجب اختباره على محك النقد الدقيق ، أعنى يجب مقارنته بمجرى الحوادث التاريخية وروح العصر ،

والظروف ..." وطالب بالبحث في مدى اتفاق الحقائق الجديدة مع فهمنا لتاريخنا الذي مضى . ولكن صحة هذا الفهم لا تثبت إلا إذا سلمنا بنظرية أفلاطون في المعرفة وخلاصتها أن هذا الفهم مركوز في الفطرة الإنسانية . ولو أننا سلمنا بهذا الرأي ، لتعذر علينا أن نثبت أن أي فرد لديه القدرة على فهم روح العصر في بيزنطة - مثلاً - إبان القرن الحادي عشر ، وفي أمريكا قبل اكتشاف كولمبوس لها .

وفي ١٩٣٣ اقترح "ميشيل أكشوط " نظرية ذاتية متطرفة في البحث التاريخي ، تعرف باسم " نظرية الاتساق (الترابط) المنطقي للحقائق " . وفي رأي أكشوط أن أساس المعرفة هو الخبرة (أي مايقع في دائرة خبرة المرء) ، وهو يقرر أن المؤرخين من عادتهم الاعتقاد بأن التاريخ عبارة عن توضيح الماضي الذي حدث بالفعل " الماضي في ذاته ولذاته" . ومعنى هذا الاعتقاد أن التاريخ يقع خارج دائرة خبرة المرء ولذلك يجب طرحه جانبا باعتباره رأيا خاطئا عن ماضي التاريخ . وفي رأي أكشوط « أن الحقيقة - مهما قيل بخلاف ذلك - هي نوع من الخبرة قبل كل شيء ... » ثم يضيف : " الحقيقة لا تتسق إلا باتساق الخبرة . وعالم الخبرات المتسقة هو عالم الحقائق . وما يزعمه البعض من تصادم الحقائق في الخبرة ؛ إنما هو في الواقع تصادم بين أفكار غير متسقة تماماً " . وبناء عليه فإن كل ما لدي المؤرخ من خبرة بالماضي مبنى على "شهادة الحاضر" (أي المعلومات المتوافرة لدى المؤرخ في الوقت الحاضر) ، ولذلك فإن "ماحدث بالفعل" (أي مجموعة الأحداث الثابتة والمنتهية وغير القابلة للتغيير) يجب أن يتراجع ليحل محله كل ما تحملنا "شهادة الحاضر" على الاقتناع بصحته .

وهناك الكثير من الحجج التي تؤيد تطبيق نظرية الاتساق المنطقي على الدراسات التاريخية . بيد أن أكشوط لايسلم باحتمال أن يحدث تصادم بين طائفتين أو أكثر من الأفكار المتسقة تماما كما أنه لا يفهم " الشهادة " بالمعنى الذي فهمته هنا من كلامه (شهادة الحاضر) أي الشهادة المستقاة من المصادر مباشرة ، ولكنه يفهمها على أنها انعكاس أو صدى للأفكار المسلم بها حاليا بين المؤرخين . وهنا نجد حلقة مفرغة (دائرة خبيثة) تتمثل في قوله بأن معرفة المؤرخ بالحوادث الماضية مبنية على مالديه من خبرة بها في الوقت الحاضر وقوله بأنه مبنية على الأفكار المسلم بها حاليا بين المؤرخين بشأن

الماضي . وقد وقع في هذا الخطأ (أي في استعمال كلمة الشهادة) مؤرخون آخرون منهم "دونالد ج . بتلر " الذي تحدث طويلا عن الفرق بين "الحقيقة" و"الشهادة" فقال "إنه يعني بالشهادة تلك الحقائق الظاهرة كإعدام شارل الأول ملك انجلترا ، و"بالحقيقة أسباب إعدامه ." وفي رأي إن كلمة " الشهادة " تتضمن الشهادة المباشرة التي تؤيد الفرضية (١) القائلة بأن شارل الأول كان موجودا . والفرضية (٢) القائلة بأنه أعدم على المشنقة . أما "رينييه" فإنه يفضل - تبعا لكل من لانجلو ، وسجنوبس ، كلمة " الآثار" على كلمة " المصادر" . ولكن هذا الاستعمال مشوب بشيء من الغموض ، وأنا من جانبي أفضل عبارة "شهادة المصدر" بمعنى الشهادة المستقاة من نصوص المصادر ، وعبارة "شاهد أو دليل المصدر" إذا كانت هذه الشهادة لا يعول عليها . وحتى إذا قلنا إن أكشوط يعني "شاهد المصدر " تعذر علينا قبول ذلك ، لأن شاهد المصدر لا يحملنا على الاعتقاد بشيء ، بل على العكس يضطرنا إلى حشد الأدلة التي تؤيد تفسيراتنا لقيمة الشهادة ولا يعد الدليل دليلا إلا إذا أيد الدعوى التي يدعي تأييدها .

وفي ١٩٣٨ نشر "موريس مندلباوم " نظرية موضوعية عن علم التاريخ باسم نظرية التواتر أو مطابقة الأخبار المتواترة للحقيقة حيث يروي الخبر الواحد بروايات متواترة ومتطابقة من حيث العبارة والتعبير عن أمور حقيقية . ويرى مندلباوم أن الإثبات وإقامة الدليل ليس هو العامل الجوهري في اكتشاف الحقيقة ... ، وفضلا عن ذلك فإن عملية الإثبات وإقامة الدليل ليست سوى خطوة على طريق تصحيح المعرفة ، ولكن ليس لها أي معنى مالم تكن مدعومة بالبصيرة النافذة والملاحظة الدقيقة . وعلى الرغم من أن تكرارية (تواتر) الروايات لا يؤدي بذاته إلى المعرفة العلمية فإن مندلباوم يستطرد قائلا :

« إن الحوادث التاريخية يشاهدها بل ويسجلها العديد من الناس في العديد من البلدان . وهذا يشبه التكرار الذي تخضع له الظواهر في العلوم الطبيعية . ولذلك ينشأ في المعرفة التاريخية نوع من "الإثبات المعاصر" يشبه "الإثبات بالتكرار" الذي يتحتم إجراؤه في العلوم الطبيعية » أ . هـ .

وهنا نجد أن جواد الفكر جمح بمندلباوم إلى ما وراء غايته : فنحن نسأل - على سبيل المثال - : كم من الحوادث التاريخية في مدينة موسكو إبان القرن الخامس عشر سجلها العديد من الناس في العديد من البلدان ؟ كيف يتسنى للعديد من الناس في العديد من البلدان أن يروا الحوادث التاريخية رأي العين ؟ ... إننا هنا لا نستطيع أن نتجاهل هذه الحقيقة : وهي أن مجال الرؤية محدود !

وفي ١٩٥١ ناقش "والش" نظرية الاتساق المنطقي ، ونظية التواتر ، فانتقد النظرية الأخيرة لأنها تؤدي إلى قبول أقوال الرواة الثقات ، أو - على الأقل - التسليم بصحة بعض رواياتهم وحينئذ يصبح الرواة والروايات فوق مستوى الشك والنقد . ولكن يجب على المؤرخين أن يخضعوا كل الرواة للفحص والنقد على حد سواء . ويبدو لأول وهلة أن "والش" وضع أصبعه على موطن الضعف في نظرية التواتر . ذلك أن المؤرخين لا يتسنى لهم الإطلاع على أحداث الماضي ، ولكن الشيء الوحيد الذي يتسنى لهم الإطلاع عليه هو المصادر ، فإذا طمعوا في معرفة الأحداث الماضية فالسبيل الوحيد أمامهم هو المصادر. ثم مضى " والش" ليفند نظرية الاتساق المنطقي على أساس نقطتين : (الأولى) أن كل الأخبار في إطار معين من المفاهيم لاتحمل في طياتها درجة واحدة من الرجحان ، وعلى ذلك فلا يعول عليها بدرجة واحدة ؛ (والثانية) أن القول بأن الروايات التاريخية لا تكون صادقة إلا إذا اتسقت منطقيا (أي اتفقت مع منطق العقل) من شأنه أن يترك صرح المعتقدات التاريخية معلقا في الهواء دون أن يرتكز على شيء من الحقيقة . أما النقطة الأولى فلا تفند تطبيق نظرية الاتساق المنطقي على التاريخ لسبب بسيط ، هو أن كل الأخبار المتسقة منطقيا تتمتع بدرجة واحدة من الصحة متى اتسقت منطقيا لأن عالم الأفكار المتسقة منطقيا لا يسمح بدخول أي أفكار غير متسقة منطقيا في نطاقة . وأما النقطة الثانية من النقد المتعلقة بالعقائد التاريخية المعلقة في الهواء فإنها تحد من فائدة نظرية الاتساق المنطقي لعلم التاريخ ، لأنه إذا كان الخيال والتفكير العقلي يؤديان دور الحاسة السادسة فإن كل ما هو عقلي ليس حقيقيا بالضرورة خلافا لما ذهب إليه أتباع الفيلسوف الألماني "هيجل" ، وكل رواية في إطار نظرية الإتساق المنطقي لا تكون بالضورة حقيقية أو صحيحة أو هامة بالنسبة لأي شيء خارج ذلك الإطار . إننا

نستطيع أن تنشيء نموذجاً متسقا للماضي ، دون أن تكون هناك صلة بين ذلك النموذج والماضي . مثال ذلك أن الإغريق القدامى كان لديهم نموذج دقيق ومتسق لتفسير ماضيهم ، ولكن الكثير منه يعد الآن حديث خرافة . وربما اعتبرت الأجيال القادمة وصفنا لأحداث الماضي حديث خرافة أيضا !

ومنذ عهد قريب وضع المؤرخ البولندي "چر زي توبولسكي" نظرية في التاريخ لاتستند إلى المصادر . ويقول في ذلك إن المعرفة غير المستندة إلى المصادر عبارة عن "مجموعة من البيانات والتوجيهات يُجرى المؤرخون على أساسها بحوثهم ودراستهم التاريخية . وبهذا المعنى تكون هذه النظرية غير المستندة إلى المصادر أمراً لا يختلف عما نسميه " بالهوى والميل الشخصي " . وبينما يعترف "توبولسكي" بأن المصادر تلعب بعض الدور في الدراسات التاريخية إذا به يحذر من اتخاذها "صنما معبوداً" . ويرى "توبولسكي" باعتباره مؤرخا ماركسيا أن نظرية " المادية الجدلية " تقوم بمهمة تحديد كنه المعرفة التاريخية ، لأنها في نظرة تزود المؤرخ بالوسائل ، والمناهج والنتائج ، التي تهديه إلى معرفة الحقيقة . وقد بالغ توبولسكي في تصنيف العوامل المؤثرة في أبحاث المؤرخين ومنها الاعتبارات الايديولوجية (المذهبية) . على أنه يبدو لي أنه يتعين على المؤرخين أن يتغاضوا – بقدر الإمكان – عن المؤثرات غير المرتكزة على المصادر حتى يتسنى لهم فهم هذه المصادر بطريقتهم الخاصة . وإذا كانت النظريات والنماذج ضرورية للمؤرخين كي تساعدهم على طرح الاسئلة وبحث المصادر من مختلف جوانبها ، فإنها تساعدهم أيضا على التوصل إلى الأجوبة والحلول . وكثيراً ما تعكس نظرية المادية الجدلية أهواء الصفوة من رجال الحزب الشيوعي الحاكم بشأن رؤيتهم للماضي حيث تطلق دوائر الحزب على هذه النظرية اسم "الحقيقة العليا" .

ولذلك نتفق مع "هارولد لى" في تقديره للدعاوي التاريخية الماركسية حيث قال :

« سواء أكان المؤرخ عقلانيا أو تجريبيا ، وسواء أكان مثاليا أو ماديا فإنه لا يلجأ إلى أي مصدر خاص لمعرفة الأحداث الماضية » .

(٢)

لوضع نظرية مناسبة لدراسة التاريخ ، أود أن أبدأ بتحديد ما أعنيه بكلمة " معرفة" وبعبارة " المعرفة التاريخية " فأقول : إن فيزيقا الكم ربما تعلم المؤرخين معنى المعرفة ، يقول العالم الفيزيقي "چون جريبان" : « الأمور الوحيدة التي يستطيع المخ الإنساني أن يعرفها بصورة مباشرة هي ما تدركه الحواس الخمس . ولذلك فإن كل ما ندعي معرفته مبني على ما يتسرب إلى المخ من خلال حواسنا . وحيث إن أحداً لم ير ، أو يلمس ، أو يذق ، أو يشم ، أو يسمع ، " الإلكترون " أو "الكوارك" [١] – مثلاً – فإن مثل هذه الأشياء الموجودة بالفعل تظل أموراً افتراضية حتى يتسنى لنا معالجة المعلومات . وبناء على هذا الرأي فإن علماء الفيزيقيا عندما يجرون بعض التجارب ، يستنبطون ، وجود الإلكترونيات والكواركات ، ولكنها تظل أموراً افتراضية محضة إلى أن يحين الوقت الذي يتسنى فيه رؤية الإلكترونات والكواركات بصورة مباشرة ، وإن كان هذا الرأي تعرض للتفنيد في إطار ميكانيكا الكم .

أما المؤرخون فإنهم – على العكس – يرون أن الماضي شيء حقيقي . يقول في ذلك "جيمس هارڤي روبنسون" :

« إن التاريخ بأوسع معانيه يتضمن كل أثر من أي شيء فعله الإنسان ، أو فكر فيه ، منذ أن ظهر على وجه الأرض لأول مرة » أ.هـ.

ومن الغريب أن المنظِّرين (أصحاب النظر) ركزوا جهودهم علي إثبات صحة الأقوال المتعلقة بما فعله الإنسان أو فكر فيه لا المتعلقة بصحة كل أثر من آثار فعله أو تفكيره ، خلال رحلته على وجه الأرض ، وفي رأي المؤرخين المهتمين بمعرفة الماضي أننا نعرف بالفعل ما فعله الناس وفكروا فيه فيما مضى – فالحقائق – فيما يزعمون موجودة ، وقطوفها دانية وهي تنتظر من ينحني لها ليلتقطها ويجمعها ، ومهمة المؤرخ حينئذ هي

(١) الكوراك (*Quark*) جسيم دقيق لا تركيب له وبه بعض الشحنة الكهربية .

البحث في أسباب ما فعل الإنسان ومافكر فيه مما هو معروف بالفعل . أما المؤرخون الذين يعولون على المصادر ويؤمنون بصحتها فأغلب الظن أنهم يوافقون على الرأي الذي عبر عنه " إرنست باديان " بقوله : « على الرغم من أن المؤرخين قد يبالغون في تمحيص المصادر بحيث يصبح هذا العمل ألهيةً (لعبة) تصرفهم عن واجبهم ، وهو دراسة الأعمال البشرية ، فإن هذا العمل يعد إلى حد ما شرطا أساسيا لأي تفسير صحيح » . وطبقا لهذا الرأي يجب على المؤرخ أن يشتغل بتمحيص المصادر مدة قصيرة حتى يتسنى له مواصلة وظيفته الحقيقية في البحث التاريخي ، مفسراً الحوادث الحقيقية ، وأعمال الأشخاص الحقيقيين في ماضٍ حقيقي .

بيد أن "باديان" عندما يقترح التوسع في مجال البحث لا يشير إلى دراسة الاعمال البشرية وإنما يكتفي بقوله : « وفوق كل شيء هناك الكثير مما ينبغي عمله في مجال تمحيص المصادر الرئيسية التي وصلت إلينا حتى الآن . » ويبدو لنا من هذا الكلام أن الأمر يتطلب المزيد دائما من العمل في هذا المجال ، وأن آراء المؤرخين في السلوك الإنساني في الماضي سوف تظل زمناً طويلاً غير جديرة بالثقة لهذا السبب .

وقد بحث "موراي ميرفي " مشكلة العلاقة بين أحداث الماضي ومصادر المعلومات الموجودة حاليا . ويبدأ كتابه عن المعرفة التاريخية بهذا القول : « مهما أختلف المؤرخون فهم متفقون في مجموعهم على أن التاريخ علم يسعى لإيراد بيانات صحيحة عن الحوادث التي وقعت والأشياء التي وجدت في الماضي » . ويستطرد ميرفي فيسأل : كيف يمكن أن تشير هذه البيانات إلي حوادث وأشياء لا توجد الآن ؟. ثم يخلص إلى القول بأن التاريخ يسعى إلى تفسير المعطيات . وهذه المعطيات تتألف من أشياء موجودة الآن – بالفعل سواء أكانت نقوشا (كلاما منقوشا) أم مأثورات شفهية ، أم بقايا صناعية . وإن الملاحظات المبنية على هذه المواد الموجودة حاليا والمأثورة عن الماضي هي التي تشكل الأساس الحسي الذي يرتكز عليه صرح التاريخ كله في التحليل الأخير . ومن هنا كانت الوظيفة الأساسية للنظرية التاريخية بمعناها المطلق هي تفسير هذه المعطيات . وقد اعتقد فلاسفة التاريخ أن التاريخ يفسر حقائق خاصة لدرجة أنه غاب عنهم أن هذه الحقائق الخاصة هي مسلمات تستخدم غالبا في تفسير معطيات التاريخ .

وهنا نجد أن ميرڤي يختلف مع أكشوط لأنه يبدو أن هذا الأخير يعني بعبارة "شهادة الحاضر" تلك الحقائق الخاصة التي يزعم ميرڤي أنها مسلمات ، أو أمور نظرية ، مبنية على شهادة المصادر الموجودة حاليا . ولكن ميرڤي يتفق مع أكشوط في القول بأن تفسير المعلومات الحالية يؤدي بطبيعة الحال إلى وضع شروط لصحة البيانات التاريخية التي تربط الحوادث والأشياء الماضية بالمعطيات الحاضرة ، وتضع الأساس الكافي لتوكيدها . والخلاصة أن ميرڤي يعتقد أن بياناتنا عن المعطيات الحاضرة يمكن أن تكون بيانات صحيحة عن الحوادث الماضية ... بيد أنه على الرغم من أن النماذج النظرية قد تؤدي إلى فكرة وضع شروط لصحة البيانات التي تربط الماضي بالحاضر فإنه يبدو لي أنه ليس ثمة أية وسيلة للتحقق مما رذا كانت هذه الفكرة صحيحة أو مما إذا كانت هذه الشروط ليست مجرد أمور نظرية .

ومبلغ علمي أن كل المنظرين سواء أكانت نظرياتهم ترتكز على دراسة الماضي أم على دراسة المصادر أو غيرهما ، فقد رددوا القول بأن هدف البحث التاريخي هو معرفة الماضي. تأمل الأقوال الآتية على سبيل المثال :

- **ڤون همبولدت :** *واجب المؤرخ هو عرض ما حدث بالفعل .*
- **سترونج :** *البحث التاريخي يتحرى نقل المعرفة بالماضي في صورة أقوال صادقة.*
- **والش :** *المؤرخون لا يقنعون بمجرد اكتشاف الحقائق الماضية ، بل يطمحون إلى ذكر أسباب الحوادث لا الاقتصاد على ذكر ما حدث .*
- **جاردنر :** *هدف المؤرخ هو التحدث عما حدث في هذه المناسبة أو تلك بكل التفاصيل التي تستحقها الحادثة الغريبة .*
- **كولنجوود :** *على المؤرخ أن يرسم صورة الأشياء على ما كانت عليه ، وصورة الحوادث كما حدثت بالفعل .*

وأيضـاً : *مهمة المؤرخ هي كشف النقاب عن الماضي الذي خلّف هذه الآثار وراءه.*

- **دانتو :** *يهدف المؤرخون إلى صياغة أحكام صحيحة عن الماضي .*

- **إلتون** : *المسألة هنا هي موضوع دراسة التاريخ ، أحداث الماضي لا الآثار التي تركتها هذه الأحداث وراءها ... الماضي هو المسيطر علي هذه الدراسة .*
- **دوناجان** : *الصورة التي تصور حقيقة الماضي هي وحدها التي تستطيع تفسير الشواهد التاريخية الحاضرة والمأثورة عن الماضي .*
- **إيجرز** : *واجب المؤرخ دائما هو تكوين وتفسير صورة لماض حي .*
- **جولدشتاين** : *الهدف الحقيقي للتاريخ هو تعريفنا بالحوادث الماضية التي لانستطيع أن ندركها بحواسنا .*
- **ماك بولاغ** : *الواقع - إذن - أن المؤرخين يحاولون فعلاً كشف النقاب عن حقيقة الماضي .*

وعلى الرغم من أن ليون جولدشتاين - صاحب القول قبل الأخير المذكور آنفا - قال إن الماضي الحقيقي لا يمت بصلة وثيقة للدراسة التاريخية فإنه يقول أيضا إن المؤرخ يمكن أن يعرف الماضي التاريخي عن طريق ما يسميه "بالتكوين" . ويبدو لي أن الماضي الحقيقي يمكن أن يكون عديم الصلة بالدراسة التاريخية لأن المؤرخين لا يدرسون الماضي ولايستطيعون أن يدرسوا الماضي إلا إذا كانت لديهم آلة زمنية . وكل ما يستطيعون دراسته هو المصادر المادية التي توجد في الوقت الحاضر . ويميل معظم المؤرخين إلى رفض القول بأن الماضي الحقيقي لا يمت بصلة مباشرة للدراسة التاريخية . وقد عبر كولنجوود عن العلاقة بين الماضي الحقيقي ، والمؤرخ على هذا النحو :

> **« ما حدث بالفعل هو الشيء في ذاته ، الشيء الذي لايمت بأي صلة لمن يعرفه . إن هذا الشيء ليس مجهولاً فقط ، بل لايمكن معرفته لأنه غير موجود » .**

إن المورخ ليخدعنا أو يخدع نفسه حين يدعي أنه يدرس الماضي - أي الشيء في ذاته - أو يقول لنا إن موضوع البحث التاريخي هو الحوادث الماضية . إنها لأكذوبة "قاتلة" تلك التي تسمح للمؤرخين أن يدعوا أنهم يعرفون ما لايعرفه غير المؤرخين . إنها تسمح للمؤرخين أن يدعوا أنهم "قصّاصون" أو رواة الحكايات الصحيحة التي حدثت

بالفعل .

بيد أن الفيزيقا عرفت منذ زمن طويل الفجوة بين الوصف الظاهري والحقيقة . رُوي عن العالم الفيزيقي "نيلز بوهر" أنه قال : « لا يوجد شيء اسمه عالم الكم . ولكن يوجد فقط وصف نظري للكم . ومن الخطأ القول بأن وظيفة الفيزيقا كشف النقاب عن كنه الطبيعة . فالفيزيقا تهدف فقط إلى صياغة ما يمكن قوله عن الطبيعة » . وإذا كان بوهر قد قال ذلك بالفعل ، فأكبر الظن أن تعبيره جاوز قصده . صحيح أنه قد لايكون هناك شيء اسمه عالم الكم ، ولكني أشك أنه يعني أنه لاتوجد معطيات يحاول الوصف النظري للكم أن يفسرها . وكذلك نستطيع أن نقول إنه لا يوجد شيء إسمه عالم الماضي. وإنما كل ما نستطيع أن نقوله هو أن نصف بعبارات نظرية ماضياً افتراضياً يفسر المعطيات الحقيقية التي هي في متناول أيدينا أي شواهد الماضي التي ندركها بحواسنا . وفي وسعنا أن نعرف ذلك الوصف أو النموذج الافتراضي للماضي الحكمي (الافتراض) لا الماضي الحقيقي ذاته . لقد كان الفيريقي "إرنست ماخ" من أوائل من قرر هذا المبدأ كأداة تفسيرية في الفيريقا حيث قال :« الذرات لا يمكن إدراكها بالحواس ، ولكنها – ككل المواد – أمور يدركها الفكر ... نموذج رياضي لتسهيل التصور العقلي للحقائق » . ويمكن أن نقول أيضا إن الماضي الذي نتصوره هو مجرد أمر فكري ، أو هو افتراض أو نموذج يصفه المؤرخون بالكلمات . ويقول الفيزيقي "س.م. دنكوف" إن الإلكترون ليس سوى " مجموعة متناسقة من المعطيات " ثم يضيف قائلاً " عندما استعمل كلمة الكترون" فإنني أعني نظرية شرودنجر – ديراك ليس غير (لاأكثر ولا أقل) . ولا أظن أن لهذه الكلمة معنى آخر يصح في الأفهام . إن الاسم الذي يطلق على كل دقيقة (=جسيم) من الدقائق ليس سوى عنوان للتفرقة – على سبيل التيسير– بين مجموعة من المعطيات ومجموعة أخرى » .

وعندما يريد المؤرخون وصف حادثة من الحوادث لم يشهدوها فإنهم يعمدون إلى إعداد وصف نموذجي يشتمل على تصنيف مناسب للبيانات والمعلومات التفصيلية المستمدة من مصادر معلوماتهم .

والواقع أن المؤرخين حين يصرون على القول بأنهم يحكون قصة الماضي ، لايخدعون القراء وحدهم ، بل يخدعون المؤرخين أنفسهم . ويصف لنا "جيمس وست هاملتون" ، "ومارك هاملتون دافيدسن" في كلام صريح يشكف عن وجه الحقيقة مقدرة المؤرخين على الخداع فيقول :

« *المؤرخون البارعون في مهنتهم يشاركون السحرة في مقدرتهم على الدجل والشعوذة . ففي كلتا الحرفتين تخفي طريقة التنفيذ كثيرا من العمل الذي يجعل الأداء ممكنا . والمصادر الأولية ضرورية لمهنة المؤرخين ، شأنها في ذلك شأن الأبواب المسحورة والمرايا والدعائم الخفية التي يستعملها السحرة . ولكن كلما برع المؤرخون في مهنتهم . كانوا أقدر على جذب أنظار القراء إلى المسرح التاريخي نفسه ، لا إلى الوثائق التي تدعمه . وكلما ازدادت براعة المؤرخ في صقل قصته التاريخية وتزويقها ، قل شعور القراء بما بذل من جهد في تلفيق هذه القصة* !! » أ . هـ .

ومما يُذكي لهيب الأسى في الفؤاد أن الجم الغفير من المؤرخين يتشبهون بالساحر الملعون الذي ينكر أن السحر الذي يمارسه هو خدعة وخفة يد ! ويعتقدون أنهم قادرون على خرق القوانين الطبيعية والنواميس الكونية ، وإتيان المستحيل !

أي أنهم قادرون على أن يقصوا علينا ما حدث في الماضي بالفعل . وعلى الرغم من أن المؤرخين ينكرون إمكان معرفة ما حدث في الماضي بالفعل ، فإنهم غالبا ما ينسبون روايتهم إلى مراقب عليم يرمزون إليه بضمير الغائب . وكما قال جولمان :

« *ما أعجب السهولة التي تنزلق بها إلى الكذب والخدع حتى إننا نخفي عن أنفسنا ما نريد إخفاءه . ولكن حبائل النفس تسول لنا هذا الخداع الذاتي* » أ . هـ .

ويتفق معظم المؤرخين على أن بعض الأخبار أقرب إلى الصدق من غيرها ، ولكنهم

قلما يفرقون بين ما يحتمل الصدق منها وما يحتمل الكذب . ولذلك يعمد المؤرخون في الواقع إلى تلفيق قصص وروايات يمكن الدفاع عنها .

في مقال شائق ، وتحفة رائعة من البحث التاريخي تصدى العالم السيكولوجي "ألدنج نيصر" لتقدير دقة ذاكرة " چون دين " في محادثتين دارتا (١٥ سبتمبر ١٩٧٢ ، ٢١ مارس ١٩٧٣) بين «دين» ، ورتشارد نيكسون رئيس الولايات المتحدة آنذاك .

يقول " نيصر " إنه على الرغم من أن شهادة " دين " صحيحة على مستوى ما فإن مقارنة هذه الشهادة بالنسخة الأصلية التي تسجل اجتماع ١٥ سبتمبر تبين أن رواية "دين" تخلو من أي كلمة صحيحة ، وأن "دين" عزا بعض الملاحظات التي أبديت في اجتماع ٢١ مارس إلى يوم آخر . وعلى الرغم من أن "نيصر " قال إ" دين " استطاع أن يتذكر موضوع طائفة من المحادثات بأكملها ، فإنه فهم "جوهر" هذه المحادثات فهما خاطئاً ، ولم يستطع أن يتذكر الكلمات أو العبارات الدقيقة ما لم تكن قد تكررت عدة مرات في أثناء المحادثة . ومع ذلك فان ينصر نفسه لم يجد أية صعوبة في قبول الملاحظة القائلة بأن دين ذكر في سيرته الذاتية أصل عبارة "Cancer on the presidency" التي ذكرها له رتشارد مور (ذكرها له مرة واحدة فقط فيما يظهر) في محادثة سابقة على اجتماعه مع نيكسون . ويقول نيصر إن دين استطاع أن يتذكر استخدام هذه العبارة في اجتماع ٢١ مارس لأنها " تكررت عدة مرات " ، إننا نعلم أنه (أي دين) أعدها مقدما . ويدعي نيصر أنه " يعلم " ذلك لأنه يتفق مع رأيه ، ويعتبر رواية دين في سيرته الذاتية رواية " دقيقة " ، على الرغم من أنها صادرة من مصدر (هو دين نفسه) يشك نيصر في قدرته على تذكر عبارات معينة ، كما يظهر مما ذكرناه آنفا !.

(٣)

للخلاص من هذا الضرب من خداع النفس وخداع الغير ، يجب علينا - كما فعل ميرڤي - أن نفرق بين الماضي التذكاري - أي الماضي الذي عاشه المؤرخ وتعيه ذاكرته - وبين الماضي التاريخي أي الماضي البعيد الذي طواه النسيان ، بحيث تجاوز مدى الرؤية في الزمان والمكان . ويجب عدم الخلط بين هذيه الماضيين . ولكن معرفة المرء بكل منهما تختلف اختلافا أساسيا ، ومن وجهة نظرنا اختلافا جوهريا . فمعرفته بمعركة " ووترلو " معرفة ظنية ومحتملة تماما لأنها لا تقع في دائرة خبرته المباشرة . وإذا كان هذا المصدر أو ذاك الذي استقى منه هذا الخبر صحيحا ، فحينئذ تكون معرفته صحيحة . ولكننا لانملك أية وسيلة للتحقق من هذا الخبر واثبات صحته . والمؤرخ يعتمد في ذلك على ثقته في صحة شهادة الآخرين ، وحدة أذهانهم ، وقوة ذاكرتهم ، ودقة تعبيرهم . يضاف إلى ذلك أن المؤرخ قد تخونه ذاكرته أو يلجأ إلى المراوغة والمخادعة في سرد قصه زواجه أو أي حادثة أخرى في حياته . ولكن معرفته بهذه الحادثة ليست ظنية بل هي مباشرة وحقيقية، ولا تعتمد على قوة حواسه أو ذاكرته فالمؤرخ هو المصدر الأول لقصة زواجه لأنه عاش هذا الحادث وخبره . أما الحوادث التي تتجاوز مدى رؤيته المكانية والزمانية فهي محجوبة عنه تماما ، ولا يعرفها إلا عن طريق مصدر ثانوي أي عن طريق الشهود الآخرين .

فإذا وعينا هذا الفرق ، وجب أن نرفض القول بأن هدف البحث التاريخي ، وأن معنى المعرفة التاريخية ، هو إصدار أحكام صحيحة عن أحداث الماضي ، لأننا لا نعرف عن هذه الأحداث أكثر مما نعرف عما حدث داخل جحر مظلم ، بفرض وجود مثل هذا الجحر . في وسعنا أن نحدس فروضاً ظنية ذكية عما في هذا الجحر ، ولكن هذه التخمينات هي أقصى ما نستطيع معرفته . فالمصادر قد اختفت من جحر الماضي مثلما تختفي بعض المواد المحيطة بحافة الجحر . ولايمكن أن يكون الماضي هو موضوع دراسة التاريخ لأن

الماضي لايوجد الآن ولا نستطيع أن نتحقق من صحة أحكامنا بالرجوع إليه . ولذلك يجب أن يكون موضوع دراسة التاريخ هو نقد شهادة المصادر . ولكن حتى لو اتبعنا منهجا صارما في نقد المصادر فإن ذلك لن يقربنا بالضرورة إلى معرفة ما حدث بالفعل في الماضي التاريخي . ذلك أن القول بأن تطبيق معايير صارمة في نقد المصادر يقربنا من معرفة الماضي قول يفتقر إلى إثبات كما أن اكتشاف مصادر كانت مجهولة من قبل لن يؤكد بالضرورة صدق الافتراضات الحالية إذ يحتمل أن نكون ضحية تحريف ناشيء عن خطأ أو تشويه في شهادة المصدر . صحيح أن تطبيق المنهج السليم في نقد المصادر قد يقربنا من معرفة ما حدث بالفعل . ولكن إذا لم تكن لنا خبرة مباشرة بالماضي ، فلن يتسنى لنا أن نعرف متى حدث هذا أو هل حدث بالفعل . إنني أنادي هنا بضرورة الشك المطلق والتام في أي ادعاء بمعرفة الماضي التاريخي ما لم يبتكر أصحاب نظرية المعرفة طريقة ما لإدماج الأقوال الظنية والمحتملة والافتراضية في تعريفهم لكلمة المعرفة .

ويقول " نوبل - سميث " كما يقول " أكشوط " إننا معشر المؤرخين نعتقد أمراً ما لأن الدليل يحملنا على اعتقاده . ومعنى هذا أن هناك طريقة واحدة لمعرفة الدليل وهي أنه يحملنا على الاعتقاد . فإذا تسنى لنا التحقق من أن المصادر التي بين أيدينا تعكس الماضي التاريخي حق لنا أن نعتقد أنه يمكننا أن نصدر أحكاما صحيحة عن الحوادث التي وقعت أعني أنه يمكننا أن نقول إن (٢+٢) في المصادر التاريخية تساوي (٤) في الماضي . بيد أن المصادر ربما آلت إلينا بالصدفة أو بطريقة عشوائية ، والتناقض بينها يثير الشبهه بأنها طافحة بالأخطاء والأقوال المراوغة سواء في مجال الذاكرة أو العبارات . فالمصادر قد تقول لنا ٢+٢ ولكن الماضي التاريخي ربما كان ٥ أو ٨ أو أي عدد آخر. وليست لنا وسيلة تمكننا من تحديد ذلك .

ويدرك بعض المؤرخين جيداً هذا القصور ، ولكنهم يأبون الاعتراف به خوفا من تنحيتهم عن عملهم . وكما قال كولنجود :

« في التاريخ يجب ألا نشك . إننا لانجرؤ أن نشك : يجب أن نعترف بأن شواهدنا التاريخية وافية بالغرض ، وإن كنا نعلم

أنها غير وافيه بالفرض ، وأنها جديرة بالثقة وإن كنا تعلم أنها غير جديرة بالثقة ، لأننا إذا لم تسلم بذلك ، بطلت وظيفتنا كمؤرخين » أ . هـ .

بيد أن استخدام منهج صارم في نقد المصادر الموجودة حاليا يمكن أن يزودنا بوسيلة لاختبار هذه المصادر اختباراً عقليا وتحقيق الأقوال والفروض والنماذج الخاصة بهذه المصادر . ولو تسنى لنا أن ندرك الماضي التاريخي بحواسنا ، لأمكننا دراسته ، وإلا وجب تعريف المعرفة التاريخية بأنها " إصدار أحكام صحيحة بشأن شهادة المصادر " . يجب أن يكون هدف البحث التاريخي هو التوصل إلى فهم أفضل للمصادر التاريخية الموجودة في الوقت الحاضر . وصدق أو لاتصدق أن المؤرخين إذا اعترفوا بذلك فسوف يحتفظون بوظيفتهم . وأنا أعلم أن بعضهم قد يفهم كلامي هذا على أنني أرتاب في قيمة البحث التاريخي كما هو مفهوم في الوقت الراهن . ولكن في عصر انفجار المعلومات أصبحت العلوم الفردية في نطاق العلوم الإنسانية ، والعلوم الاجتماعية ، والعلوم الطبيعية عبارة عن شرائح صغيرة من فطيرة المعرفة الإنسانية الشاملة . وجدير بالذكر أن التاريخ ، وإن تركز حتى هذه اللحظة على شريحة التاريخ السياسي (مع إضافات من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري) هو العلم الوحيد الذي يستطيع أن يدرس الفطيرة كلها . ذلك أن البحث التاريخي يمكن أن يتيح لنا طريقة عامة لدراسة كل العلوم الأخرى . إن التاريخ يمكن أن يكون هو العلم الوحيد الذي يصلح لتنظيم كل المعارف البشرية ، وهي وظيفة لا يستهان بها .

*****

لانسانا كيتا

تعارض النظريات وتاريخ العلم عند كوهن : تحليل نقدي

ترتكز نظرية التغيير العلمي عند كوهن علي القول بأنه ليس ثمة سوى قليل من الأسباب القوية التي تؤيد أن المعرفة تنمو بصورة تراكمية (مستمرة) في تاريخ العلم . ويرى كوهن أن النظريات الثورية في تاريخ العلم لا يمكن اعتبارها نتيجة منطقية ولا تجريبية ، للنظريات السابقة عليها ، لأنه يحدث غالبا أن تكون مناهج البحث ، والمسلمات النظرية ، والنتائج التجريبية في إحدى النظريات الثورية متعارضة مع المناهج والمسلمات والنتائج في كل النظريات السابقة . ومن هنا وجب أن نسلم عند تحليل كل نظرية علمية جديدة باستقلال نموذجها العلمي والوجودي .

وتظهر أهمية مقولة كوهن في أنه إذا كان استقلال النماذج بعضها عن بعض يعد بوجه عام سمة ظاهرة من سمات النظريات المقترحة في مجالات البحوث غير العلمية ، فإن الحال ليس كذلك في العلوم الطبيعية . ومن المسلم به أن نتائج معظم البحوث غير

ترجمة : أمين محمود الشريف

العلمية لاتخضع للتحليل الموضوعي من حيث وجوب الفصل بين اكتشاف الحقائق العلمية ، وضرورة البرهنة على صحتها ، ولكن أصحاب النظريات العلمية أكدوا أن طبيعة العلم قضت باتباع هذا المنهج بالفعل . بيد أن كوهن ينكر هذه الحقيقة .

والهدف من هذا المقال هو تقييم مقولة كوهن بشأن تعارض النظريات (أي تعارض النظرية الجديدة مع النظرية السابقة) كسمة من سمات العلم ، والاحتجاج عليه بأن النظريات التي يدعى أنها تؤيد مقولته ليست علمية بمعنى الكلمة ، بل خير ما توصف به أنها ليست علمية تماما . ولذلك فإن احتجاج كوهن بأن تعارض هذه النظريات مع سابقاتها دليل على وجود عناصر لاعقلية في تاريخ العلم احتجاج لا يمكن الدفاع عنه .

وعلى الرغم من أن مقولة كوهن تعرضت لكثير من التقييم والتعقيب ، فإن معظم المحللين لم يردوا على مزاعمه ردا وافيا . ويمكن أن يوصف بعض كبار نقاد كوهن بأنهم علماء واقعيون بمعنى أنهم يرون أن النظرية لا تكون علمية إلا إذا عمدت إلى تفسير الظواهر موضوع الدراسة تفسيرا حقيقيا ، ويقولون - على وجه التحديد - إنه يجب أن يشير منطوق النظرية العلمية الحقة إلى أمور واقعية فعلية ولو على وجه التقريب . وهذا الشرط لا يتحقق إلا إذا اشتملت النظرية التالية على سابقاتها تحت عنوان "حالات خاصة" . وواضح أن هذا النقد لمقولة كوهن نقد معياري (أي يطالب بما يجب أن يكون) ولايتصدى للرد على مقولته ، حيث إن هذه المقولة تزعم أنها تصف المسار التاريخي الحقيقي للفكر العلمي . ويرى منظرون آخرون أن مقولة كوهن تفضي إلى الأخذ بنظريات علمية لاعقلية ، ولذلك يعترضون عليه بأن البحث العلمي يجب أن يكون عقليا . تأمل على سبيل المثال ما يقوله لودان :

« بعد أن ملاحظ (كوهن ، وفيرابند) بحق أن نموذج بوبر العقلي لا ينصف العلم كثيرا تسرعا في القول بأن العلم لابد أنه يحتوي على كثير من الأمور اللاعقلية ، دون أن يتريثا ليريا أن بعض النماذج العقلية الدقيقة يمكن أن تفي بالفرض بالمطلوب » أ . هـ .

على أنه يبدو لي أن ثمة نقداً أكثر جدوى يمكن توجيهه إلى كوهن ، ألا وهو إثارة بعض التساؤلات حول تعريفه للمنهج العلمي ومعاييره الخاصة بالتمييز بين العلم واللاعلم ، حتى يتسنى لنا أن نكتشف كل التناقضات المنطقية في تطبيقه لهذه المفاهيم.

وسأسير في هذا المقال على النهج التالي . : سأذكر أولاً ملخصاً لرأي كوهن في تعارض النظريات ، وفي معايير التمييز بين العلم واللاعلم ثم أنتقل إلى بحث مفهوم المنهج العلمي بمعناه الحديث وشبه الحديث حتى يتسنى تقييم مقولة كوهن في ضوء مناهج البحث العلمي . وأخيراً أفحص في ضوء الطابع الاجتماعي للمعرفة الأسباب التي يمكن أن تفسر لنا كيف استطاع كوهن أن يضع - دون كبير معارضة - برنامجا تاريخيا للتقدم العلمي يتضمن إشارات عديدة إلى نظريات في وسع الإنسان أن يصفها بحق بأنها نظريات علمية بدئية (أولية) .

****

(١)

يقول كوهن إنه يجب ألا نعتقد أن مناهج البحث التي اتبعها الباحثون الأقدمون في دراسة الظواهر الطبيعية أقل شأنا من مناهج العلماء المحدثين ، حتى ولو نبذت النظريات التي وضعها هؤلاء المتقدمون بحجة أنها تتعارض مع النظريات التي تلتها . والنقطة الجوهرية في حجاج كوهن هي أن تاريخ العلم - وإن دل على اتساع ونمو المعرفة العلمية - تتخلله فترات انقطاع بين النظريات العلمية بحيث تتعارض النظريات الجديدة مع القديمة . وهذه المشكلة تؤرق فؤاد كوهن لأنه يحس - دون شك - بضرورة معرفة السبب في أن البحث العلمي - خلافا للبحث في المجالات الأخرى - يؤدي إلى نتائج تعد بوجه عام دليلاً على التقدم في تراكم معلوماتنا عن الطبيعة . وصفوة القول أنه يبدو أن البحوث العلمية الحديثة تسير في طريق التقدم ، إلا أن كوهن يبين لنا أنه حدثت فترات انقطاع بين بعض النظريات والنظريات التي أعقبتها . بيد أن حل المشكلة على هذا النحو يؤدي إلى مأذق وهو : إذا كان كل تغيير في النظريات العلمية يفضي إلى تعارض النظريات الجديدة مع القديمة وإنقطاع الصلة بينهما فكيف يتسنى لنا قياس مدى "تقدم" العلم ؟

يرد كوهن على السؤال بقوله : « التقدم هو نتيجة العلم الخلاق الناجح ، سواء في العلم أو غيره » . إلا أن هذا لا يحل المشكلة لأن كلمة "التقدم" في لغة العلم تعني التقدم بمعناه التراكمي ، والمجتمع العلمي لا يقدر العمل الخلاق فحسب ، بل العمل الخلاق الذي ينتج مزيدا من المعرفة بعالم الطبيعة . ولهذا السبب يخطئ من يقول إن العمل الخلاق في الفلك أو الدين أو السحر يعد "تقدما" بالمعنى العلمي .

وكان في وسع كوهن أن يحل هذه المشكلة لو قال إن تلك النظريات التي ثبت أنها تتعارض مع سابقاتها ليست نظريات علمية صحيحة ، ولكنه لو فعل ذلك ، لتجرد من المبررات التي تويد دعواه في الثورات العلمية واستقلال النماذج . تأمل ما يقوله فيما يلي :

« كلما درس المؤرخون بعناية ديناميكا أرسطو ، وكيمياء الفلوجستون [1] والديناميكا الكالورية [2] ، أدركوا أن هذه الآراء القديمة عن الطبيعة ليست أبعد عن العلم، ولا أقرب إلى الوهم ، من النظريات الشائعة اليوم . وإذا سمينا هذه الاعتقادات العتيقة خرافات ، أمكن حينئذٍ أن تنشأ خرافات بنفس الطرق ، ولنفس الأسباب ، التي تؤدي اليوم إلى المعرفة العلمية . ومن ناحية أخرى فإننا إذا سميناها "علوماً" فحينئذٍ تحتوي هذه "العلوم" على طائفة من الاعتقادات لا تتفق إطلاقاً مع ما نتمسك به اليوم . وأمام هذين الأمرين لا يجد المؤرخ بداً من اختيار الأمر الثاني ذلك أن النظريات العتيقة ليست غير علمية من حيث المبدأ ، لمجرد أنها نبذت . بيد أن هذا الاختيار يجعل من الصعب علينا أن نصف التطور العلمي بأنه عملية تراكمية . » أ . هـ .

ولنلاحظ على الفور أنه يجب النظر إلى أبحاث كوهن على أنها قبل كل شيء أبحاث مؤرخ للعلم ، مما يفسر لنا قلة اهتمامه بالمسائل المتعلقة بالمنهج العلمي . ولكن النص الذي استشهدنا به يعالج ضمنا مسألة المنهج العلمي إذ أوضح "كيف" يتقدم العلم على مدى التاريخ ، في حين أن المؤرخ التقليدي للعلم كان يميل إلى ذكر المحاولات التي يبذلها الإنسان لفهم العالم المحيط به ... ولكن لابد أن تكون لدى المؤرخ التقليدي للعلم بعض الأفكار والمعايير التي يرسم بها حدود العلم ، وهو يعزو بالطبع بداية العلم إلى المنظرين من الأغارقة القدامى مع اعترافه بالدور الأساسي الذي قام به الفلاسفة

---

(1) الفلوجستون : مادة كيميائية وهمية كان القدماء يعتقدون أنها تسبب التهاب الأجسام ، وقد بطل هذا الاعتقاد الآن بعد اكتشاف الاكسجين وتترجم الآن بكلمة "اللاهوب" .

(2) الكالورية نسبة لكلمة كالوري ، وكان القدماء يعزون إليه ظاهرة الحرارة ومعناه الآن السعر أو وحدة الحرارة .

الطبيعيون قبل العصر الهلّيني . ويسلم كوهن - بوصفه مؤرخا للعلم بهذا النموذج التاريخي ولكنه بوصفه باحثا في منهج العلم يتعين عليه أن يعارض القول بأن العلم يتقدم بصورة تراكمية على مدى الزمن ، وأنه مبني على المبادئ العقلية في الفحص والتحليل . بيد أنه - كما يتضح من مقولته - إذا سلم بالحدود التاريخية للنموذج التقليدي لتاريخ العلم ، وجب عليه أن يذكر نبذة عن انقطاع الصلات النظرية الواضحة بين بعض النظريات السابقة واللاحقة .

ولتفسير المدى التاريخي لهذا التقليد العلمي - برغم الثغرات الواضحة التي تتخلله، يوضح كوهن أن النظريات التي تنتظم في سلك هذا التقليد تمتاز ببعض السمات الإبستمولوجية (العلمية) التي تميزها عن وسائل المعرفة الأخرى . ولكن كوهن إذ يلتزم بهذا الموقف ، يلجأ إلى مزاعم متناقضة بشكل واضح . تأمل - في هذا الصدد الأقوال الآتية التي ساقها في بداية أمره ، قال :

« إن تغيير المفاهيم الأساسية ليس حجة لرفض العلم ، فكل نظرية جديدة تحتفظ بلباب صلب من المعرفة المكتسبة من النظرية السابقة ، وتضيف إليه ، إن العلم يتقدم بإحلال نظريات جديدة محل القديمة » أ . هـ .

بيد أن كوهن كتب فيما بعد يقول :

« ولكن على الرغم من أن كوبرنيق ونيوتن قاما بعمل جليل دائم ، فإن المفاهيم التي جعلت هذا العمل ممكنا ، ليست كذلك (أي ليست دائمة) . إن قائمة الظواهر القابلة للتفسير هي وحدها التي تنمو وتتراكم ، أما التفسيرات نفسها فلا . وكلما تقدم العلم ، تهدمت مفاهيمه مراراً وتكراراً لتحل محلها مفاهيم أخرى . ويبدو اليوم أن مفاهيم نيوتن لا تشذ عن هذه القاعدة . لقد جاء أرسطو أولا ثم تلاه نيوتن أخيراً وخلق كل منهما مشكلات ومناهج في البحث . في مجال الفيزيقا - لا

تتفق مع النظرة العالمية التي ألهمت كلا منهما » أ . هـ .

ولكن المشكلة الرئيسية هي : إذا كانت كل نظرية جديدة تحتفظ بلباب صلب من المعرفة المكتسبة من سابقتها وتضيف إليه ، فما هو إذن أساس الدعوى العريضة التي زعم فيها كوهن أن تاريخ العلم لايمتاز فقط بتغييرات الإبستمولوجية في طرق بناء النظريات وتأكيدها بل أيضا بالمسلمات المتعارضة جذريا التي تدعيها النظريات الجديدة ؟... وفي الوقت نفسه يتعين على كوهن أن يسلم بأن كل تقليد علمي موروث عن الأغارقة يحتفظ "بشيء" يصلح أن يكون معياراً يميزه عن التقاليد الإبستمولوجية الأخرى . هذا الشيء هو اللباب الصلب من المعرفة السابق ذكره .

وعلى الرغم من أن مقولة كوهن تمثل عملاً نقديا في تاريخ العلم فإن تأثيرها على العلم كان ضعيفا للغاية . وإني أعتقد أن السبب في ذلك هو أن مؤرخي الفكر العلمي يُعْنون بتقرير الحقائق أو ما يرونه كذلك أكثر مما يُعْنَون بتقديم تفسير إبستمولوجي . هذا ومنهج كوهن الذي بسطه في كتابه " هيكل الثورات العلمية "(هـ ث ع) (سنشير إليه من الآن فصاعداً بهذه الحروف الثلاثة) ليس فقط دراسة في تاريخ العلم بل هو أيضا منهج للتغيير العلمي . ولهذا السبب فإن (هـ ث ع) اجتذب المزيد من اهتمام الباحثين في طبيعة العلم وخصائصه .

****

(٢)

يرتكز جزء كبير من مقولة كوهن على فكرة استقلال نماذج النظريات اللاحقة والسابقة . ويقول نقاد كوهن بالطبع إن تأييد هذا المنهج يؤدي إلى الإبستمولوجية (المعرفة) النسبية ، والغض من قيمة التحليل العقلي كمعيار حاسم في البحث العلمي . وواضح أن حل هذه المشكلة يتوقف على تصورنا لحقيقة المنهج العلمي وعلى الرغم من أن كوهن لا يبحث تفصيلاً معايير منهج البحث العلمي ، فإن تفسيره لتقدم البحث العلمي في التاريخ يرتكز ضمناً على طائفة من المعايير المنهجية . مثال ذلك قوله إن بعض مشروعات البحوث لا تستحق أن توصف بأنها علمية لأنها لاتزال في المرحلة السابقة على ظهور النماذج النظرية . وهذه المرحلة كما يقول كوهن تموج بالمناقشات المستمرة التي تدور حول المنهج العلمي المناسب ، وتؤدي دائما إلى تعدد مناهج البحث المقترحة ثم تؤدي في النهاية إلى اختلاف الرأي حول النتائج التي يمكن أن تُعد "تقدما" على طريق العلم .

ولكننا نشاهد في حالة البحث العلمي الصحيح إجماعاً بين الباحثين على نموذج بحثي واحد ، والتزاماً منهم بحل الألغاز والمشكلات في إطار هذا النموذج . وهذا يتعارض مع ما أشرنا إليه عند الكلام على المرحلة السابقة على ظهور النماذج النظرية حيث تتناقش وتتنازع المدارس المتنافسة في مجالات البحث المختلفة التي لا تعد علمية لهذا السبب . (هـ ث ع ، ص ١٦٢-١٨٣) . ولكن يلاحظ خلال الأزمة التي يمر بها أحد النماذج النظرية ظهور نماذج أخرى . وتشبه البحوث التي تدور في هذا الصدد ، بصورة قوية ، تلك البحوث التي تدور في المجالات غير العلمية . وجدير بالذكر أن الأزمات التي تمر بها النماذج النظرية هي التي تتيح لكوهن أساساً نظريًا لنظريته الخاصة باستقلال النماذج النظرية ، كما تحمله على الارتياب في فكرة التقدم المتراكم للعلم .

على أني أحب أن أقول إن وجود نموذج نظري مشترك ، والإلتزام بحل الأحاجي والمشكلات في إطاره شرط ضروري - وإن لم يكن كافيا - لوضع برنامج للبحث العلمي

ولو أنك أنعمت النظر في الأمر ، لوجدت أن المدارس الفكرية اليقينية (= التي "توقن" برأيها وتجزم به من غير بينة أو دليل قاطع) سواء في مجال الدين أو المجالات الإيديولوجية (المذهبية) تسلك منهجا شبيها بمنهج كوهن حيث ينعقد فيها الإجماع على المنهج (وكل من خالف عليه أن يلزم الصمت) وحيث تكون الوظيفة الوحيدة للنظرية هي حل المشكلات والإجابة عن الأسئلة عند ظهورها .

والواقع أن تعريف كوهن غير الدقيق للنظرية العلمية يفتح الباب أمام اعتبار بعض المجالات غير العلمية كالتنجيم والدين مجالات علمية . ولكن هذا التعريف غير الدقيق هو الذي يتيح لكوهن – على أحسن وجه – المبررات التي تؤيد دعواه في الثورات العلمية . والتعارض بين النظريات السابقة واللاحقة .

والحق أن الباحثين القدامى الذين يصفهم كوهن بأنهم من أصحاب النظريات العلمية مثل أرسطو وبطليموس ولامارك وغيرهم ، يشتركون في بعض معايير مناهج البحث العلمي مع الأفراد الذين يمارسون نشاطاً غير علمي كالسحر والتنجيم .

وعلى كل حال فالمنجمون والسحرة يحرصون على معرفة العالم بطريقة موضوعية بقدر الإمكان ، ويستخدمون هذه المعرفة في السيطرة على العلم . ولو أنك أنعمت النظر في تاريخ العلم ، لوجدت من الأدلة ما يثبت أنه لايمكن رسم خط فاصل بين المعتقدات التنجيمية والفلكية عند قدامى الباحثين . وكذلك بين الذين قاموا ببحوث أولية في الكيمياء والخيمياء (الكيمياء القديمة) . ويبدو أنه إذا جاز لكوهن أن يصف بعض النظريات العلمية " الزائفة " التي قال بها أرسطو ، وبطليموس ، ولامارك ، وغيرهم بأنها علمية بنفس المعنى الذي ينطبق على نظرية نيوتن ، جاز لنا أيضا أن نقول مثل ذلك عن نظريات السحر والدين والتنجيم إلخ .

وكما بينا آنفا ، فإن الأساس العقلي لمعيار كوهن في التفرقة بين العلم واللاعلم لايمكن الدفاع عنه على أسس منهجية . ذلك أن دعواه بأن نظرية بطليموس وأرسطو عن العالم هي علمية ، مبنية على عادة اجتماعية ولكن يجب أن نعترف بأن قضية التعارض بين النظريات الجديدة والقديمة هي قضية ابستمولوجية (من قضايا نظرية المعرفة)

وقضية منهجية (من قضايا منهج البحث العلمي) ، ولذلك يجب حلها على هذه الأسس.

ويمكن حل هذه المشكلة إذاعلمنا أن فكرة إيجاد منهج علمي أو موضوعي صحيح لبحث الظواهر في العالم قد خضعت لعدة تعديلات خلال العصور التاريخية ، ولكن الحافز على هذه التعديلات كان دائما واحدا ، ألا وهو اهتمام الباحثين بفهم عالم الظواهر أي فهم حقيقة الظواهر (بصرف النظر عن التجارب الذاتية غير الموضوعية) من حيث تركيبها التكويني ، وتطورها في المستقبل ، وأهميتها في النهاية . ذلك أن المنجم والعالم الطبيعي يشتركان في اهتمامات فكرية واحدة وإن كانا يختلفان اختلافاً أساسيًا في منهج البحث ، لأن هذا المنهج هو الذي يحدد نظرية الباحث في حقيقة الوجود كما يحدد نظريته في المعرفة (الإبستمولوجيا).

ويمكننا أن نكرر ما سبق ذكره بأن نقول إن فكرة المعرفة العلمية ظهرت في تاريخ الشرية نتيجة الجهود التي بذلها الإنسان لكي يتسنى فهم (يحلو للبعض أن يقول : لكي يتسنى تفسير...) عالم الظواهر . ويبدو أن هذه الجهود كانت علميةً كما يتضح ذلك من أي نظرية تفسيرية (سحرية أو تنجيمية) أو علمية دقيقة . ولكن الفيصل الذي يميز المشروع العلمي عن غيره من مناهج البحث هو التركيز على فكرة "البرهان" . والواقع أن فكرة البرهان ربما كانت أهم معيار منهجي في التحليل العلمي . ومن الطبيعي أن البحث العلمي – وإن دار في عالم الظاهر – يصبح غايةً في التفاهة إذا اقتصر على تسجيل الملاحظات المباشرة . مثال ذلك أنه لا داعي إطلاقاً لوضع نظرية علمية حتى نعرف أن " النار تحترق " . وواضح أن تفسير الظواهر وفهمها يقتضيان تحليلها لمعرفة أسبابها ونتائجها ، وهذا بدوره يتطلب اللجوء إلى فكرة البرهان .

ولبيان ذلك نفترض ما يلي : « "ن" نظرية علمية إذا أقامت برهانا تجريبيا وقدمت تبريراً سببيا لمجموعة من الظواهر "ظ" التي تدعي "ن" أنها تفسرها » . وعليه فإن النظرية "ن" لن تقدم تفسيراً مقبولاً لمجموعة الظواهر "ظ" إلا إذا أمكن البرهنة على وجود علاقات سببية بين ن ، ظ مع الاستعانة بتجارب يدوية . وبتعديل معطيات التجربة (التي يعبر عنها باسم المتغيرات) يمكن تحديد زيف النظرية أو دقة تنبؤاتها .

وبسبب هذه الشروط يتطلب مشروع العلم الحديث كله ضرورة إجراء التجارب في معامل اصطناعية مغلقة . ويجب على المنظّر أن يكرر التجربة في هذا الوسط الاصطناعي ليثبت صدق التنبئوات المبنية على النظرية . ويدلّ صدق هذه التنبؤات على وجود علاقات سببية يمكن تأكيدها بالتجربة . ولكي يتسنى تكرار التجربة بقصد التأكد من وجود العلاقات السببية بين ن و ظ يجب التعبير عن المتغيرات بطريقة كمية .

وإذا ما تعذر التأكد من تفسير إحدى الظاهرات بواسطة التجربة ، أمكن قبول النظرية بصفة مؤقتة كوسيلة مناسبة للبحث العلمي بشرط ألا تترك التجارب المعملية ظلالاً كثيفةً من الشك في صحة المعطيات التجريبية . يضاف إلى ذلك أن النظرية تزداد قبولاً كلما ازداد محتواها التجريبي ، وازدادت قدرتها على التنبؤ ، بالقياس إلى النظريات المنافسة لها . وهذا هو في الواقع حال النظريات الرائدة في فيزيقا الدقائق (الجسيمات) .

وقد ذكرت آنفا أن النظرية العلمية الصحيحة يجب أن تخضع للتحليل تكراراً ومراراً تحت الظروف المعملية ، على أن تُعَرَّف المتغيرات بعبارات دقيقة قابلة للقياس . وهذا الشرط يساعد بلا شك على قبول النظرية متى تأكدت صحتها ، ولكنه يعني أيضاً أن برامج البحث في الفلك والآثار القديمة ... الخ ليست فرعاً من العلوم البحتة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ولكنها – على الأصح – علوم تطبيقية . والعلوم البحتة ليست سوى الفيزيقا والكيماء ، والبيولوجيا الجُزَيْئية وغيرها من البرامج البحثية الخاضعة للظروف المعملية ، وطريقة المحاكاة .

والغرض من هذا الكلام هو بيان أن مقولة كوهن عن المسار الثوري للعلم لاتخلو من العيوب ، ما لم تستطع أن تبين لنا معايير كافية للتمييز بين العلم واللاعلم . والحق أن معايير كوهن للتمييز بينهما فيها نظر ، وهي تتلخص في المعادلات الآتية : « ع هي علم إذا حلت الألغاز . ومنهج البحث في ع مرتبط بالنموذج النظري في ع » أ . هـ . وقد أدى التحسين المستمر في التكنولوجيا والآلات الدقيقة على مدى التاريخ إلى التحسين النوعي في مناهج البحث في العلم . وتمت عملية التحسين هذه بصورة تدريجية كما

يتضح من النظريات التي أسفرت عنها وهي نظرية تفسير السحر ، ونظرية الميتافيزيقا التي لا دليل عليها ، والنظريات العلمية البدئية (الأولية) وأخيراً النظريات العلمية الصحيحة .

ولنلاحظ أنه مهما كانت عيوب الآلات والأدوات ، والتفكير النظري التي انعكست على الباحثين في عالم الظواهر ، فإن هؤلاء كانوا يقصدون دائما إلى فهم هذا العالم والسيطرة عليه . وصحيح أن القصد إلى فهم عالم الظواهر والسيطرة ، ضروريٌ لصياغة النظرية العلمية ولكنه ليس كافيا . ذلك أن النظرية العلمية الصحيحة يجب أن تقيم دليلاً مقبولاً على صحة دعاويها .

هناك بالطبع المشكلة العلمية العاجلة وهي التعريف الدقيق "للبرهان الكافي" . وأنا أعتقد أن الحل العملي لهذه المشكلة يكمن في بحث الطريقة التي تراكمت بها المعرفة العلمية . ذلك أن الاتفاق على أي نظرية جديدة بشأن عالم الظواهر تتم عادة طبقا لما تدل عليه آلة من الآلات الدقيقة أو جهاز من أجهزة القياس . فإذا ادعت النظرية "ن" أنها تفسر الظاهرة "ظ" حظيت بالاتفاق أكثر مما تحظى به أي نظرية أخرى متى ثبت أنها تحكم (ظ) آليا . والدليل على ذلك هو السرعة التي شاع بها استعمال الأدوية والعقاقير الطبية لمعالجة الأمراض في المجتمعات التي ظلت تستخدم الأدوية غير العلمية ردحاً طويلاً من الزمن . بيد أن هذه الأدوية غير العلمية كانت ترتكز هي نفسها على استخدام نوع من الآلة قبل أن تحل محلها الأدوية العلمية . ولم يشتهر أمر هذه الأدوية القديمة إلا لعدم وجود الأساليب التقنية والنظريات الطبية ذات الأثر الفعال . وإذا كذبت التجربة الآمال المرجوة منها انتحل الناس لها المعاذير ، ونسوا فشلها . ولهذا فإن مشكلة الدليل الكافي (= القاطع) يمكن حلها متى ثبت أن النظرية تستجيب لما يراد منها وتحقق الآمال المنتظرة منها . وكما سبق ذكره فإن النظريات التي لا تحقق بالضبط ما ينتظر منها يمكن قبولها بصفة مؤقتة مع إدخال التعديلات المستمرة عليها . ومثل هذه النظرية لا تصمد على محك الاختبار الدقيق الذي هو أحد البراهين الحاسمة على صدق النظريات العلمية الصحيحة .

ونقول في هذا الصدد إن النظريات التي يعدها كوهن علمية والتي يبنى عليها مقولته بشأن التغيير العلمي ، يجب ألا تُعد كذلك . مثال ذلك نظرية بطليموس ونظرية أرسطو ثم نظرية الفلوجستون التي شاعت في العصور شبه الحديثة . فأما نظرية بطليموس فمن المفيد أن نلاحظ أن ما تدعيه هذه النظرية من أن الأرض هي مركز الكون إنما هو محض افتراض لايمكن التحقق من صحته بالتجربة ، صحيح أن هذه النظرية قامت على بعض الملاحظات ولكن مسلماتها الأساسية غير صحيحة ، وتبين في النهاية أن تفسيراتها فارغة من أي مضمون . ولذلك لا أستطيع أن أرى أي فرق جوهري بين نظرية بطليموس ، والعلوم الزائفة مثل علم التنجيم ، وعلم " فراسة الدماغ " (=دراسة شكل الجمجمة بوصفه مظهراً دالاً على الشخصية والملكات العقلية) . ويقول بعض المنظّرين بحق إن نظرية "كوبرنيق" لا تمتاز بميزة آلية واضحة عن نظرية بطليموس ، ولذلك فإن أساس قبولها المبدئي مبني على اعتبارات غير علمية ، ولكني أقول إن السبب في بقاء فرضية كوبرنيق هو أنها تعدلت أخيراً وثبت صدقها بالتجربة بفضل أبحاث "تيخو براهه " ، "يوهانس كِبْلر " . والحق أنني أفضل أن اعتبر فرضية كوبرنيق فرضية نوعية أرست الأساس لنظرية علمية أكدتها التجربة فيما بعد .

ويمكن توجيه نقد منهجي مماثل إلي ديناميكا أرسطو ، فلا دليل على قيامه بإجراء تجارب بالمعنى المعروف في البحوث العلمية الحديثة ، ولا دليل على أن المسلمات الأساسية لنظرياته تأكدت بالتجربة . ومما يؤكد أن العلم إنما يتقدم في صورة مراحل تطورية نظرية الفلوجستون (اللاهوب) التي نبذها العلماء الآن . فهذه النظرية – وإن رفضها العلماء في النهاية وآثروا عليها كيمياء "لافوازييه" الحديثة – أرقى من حيث المنهج العلمي من نظريات أرسطو وبطليموس القديمة . بيد أن هذه النظرية لم تكتمل فيها سمات النظرية العلمية الناضجة . ويمكن أن نقول مثل ذلك عن النظرية الكالورية ، فقد أثبتت أبحاث "رَمْفورد" أنه لا أساس لافتراض وجود مادة لا تُرى ولا تُوزن ، ولكنها تسبب الحرارة . وثبت أن ما يسمى بالسيال الحراري (الكالوري) لايمكن أن يتولد بالاحتكاك ، مما أدى أيضا إلى رفض النظرية .

ولو أنك أنعمت النظر في تاريخ العلم على مر العصور لتبين لك أن النظريات العلمية تطورت خلال مراحل أربعة :

(١) مرحلة التجارب العملية الدقيقة بشأن الظواهر التي تدركها الحواس مباشرة ، إلى جانب نظريات تستند في تفسيرها إلى أسباب لا تؤيدها التجربة .

(٢) في هذه المرحلة تظل التجارب العملية قائمة ولكن الباحثين يميلون إلى تفسير الظواهر بالرجوع إلى أسباب ميتافيزيقية (غيبيه ، وراء الطبيعة) غير مؤكدة . يضاف إلى ذلك التسليم بأن الطبيعة - وإن كانت تنبض بالحياة - تبدي تماسكا وثباتا في سلوكها . وفي هذا الإطار يعتبر القياس والتصنيف ... إلخ مفيداً للغاية في التفسير الصحيح للطبيعة . وجدير بالذكر أن الفلسفة الطبيعية عند كل من بطليموس وأرسطو مبنية على هذه الاعتبارات .

(٣) في هذه المرحلة تطرأ تحسينات على التكنولوجيا ومناهج البحث تؤدي إلى تحول تدريجي من الفلسفة الطبيعية إلى النظريات البدئية شبه العلمية أي التي تجمع بين سمات البحث العلمي الحديث وبين سمات الفلسفة الطبيعيَة والتحليل النظري . ومن أمثلة ذلك نظرية الفلوجستون والنظرية الكالورية ، والنظرية الأثيرية .

(٤) المرحلة الرابعة ، وهي مرحلة حديثة العهد شهدت تغييراً نوعيا في مناهج التحليل والبحث مما يميز النظرية العلمية الصحيحة ، مثل التنبؤ ، وتفنيد النظريات ، وطرق التعبير الكمية عن معطيات النظرية ، واستخدام الآلات والأجهزة القياسية بالإضافة إلى إجراء التجارب في الأواني المفرغة (من الهواء) في معامل معزولة . وساد هذا التغيير النوعي بصورة قوية في نهاية عهد الفلسفة الطبيعية ، وبداية سيطرة العلوم الطبيعية . وفي وسعنا أن نشير أيضا إلى التطور الذى صاحب ذلك في مجال دراسة السلوك الإنساني أي الفلسفة الأدبية التي تطورت إلى علم الأخلاق الذى أدى بدوره إلى علم الاجتماع في العصر الحاضر .

وإذا كان قد حدث تحول واضح بين المرحلتين (١) و (٢) فإن التحول الحاسم حدث بين المرحلتين (٣) و (٤) حيث تقررت المعايير الصحيحة للتمييز بين العلم واللاعلم . ولذلك لاندهش إذا ألفينا أن النظريات العلمية الصحيحة في المرحلة (٤) تتعارض مع نظريات المراحل (١) و (٢) و (٣) طبقا لنموذج التطور الذي ذكرناه في هذا المقال . ولهذا النموذج ما يبرره حيث يمكن تطبيقه على تطور الفروع الرئيسية للعلوم الطبيعية وهي الفيزيقا والكيمياء والبيولوجيا وفيما يتعلق بالبيولوجيا - على أساس أننا سبق أن درسنا حالة الفيزيقا والكيمياء - فإن الشواهد التاريخية تدل على حدوث تطور من مرحلة تصنيف الأنواع الطبيعية إلى مرحلة نماذج الوراثة البيو-كيميائية المعاصرة وهي نماذج تختلف اختلافا نوعيا ، ففي المرحلة الأولى كان منهج البحث هو التجارب الخالية من الفروض النظرية والمستندة إلى الأحكام العامة الاستقرائية في حين أن منهج البحث في المرحلة المعاصرة يعتمد على التجارب المعملية مع توافر الشروط الضرورية للتنبؤ ، وتفنيد النظريات .

ولهذا السبب فإن أبحاث أرسطو ، وكذلك - على سبيل المثال - أبحاث لامارك بشأن الظواهر البيولوجية لايمكن اعتبارها أبحاثا علمية بمعنى الكلمة في حين أن أبحاث نظرائهم المعاصرين في مجال الكيمياء الحيوية يمكن اعتبارها كذلك . ومن هنا يبدو أن مقولة كوهن في تعارض النظريات الثورية المتعاقبة لا يمكن تأييدها ، وأن فكرة الإبستمولوجية النسبية لاتنطبق على الأبحاث العلمية الحديثة ، بل - على العكس - يمكن إثبات ان كل نظرية علمية جديدة وناجحة تتفق منطقيا مع سابقتها حيث إن اللاحقة تفسر السابقة باعتبارها (الضمير يعود على السابقة) حالة خاصة أي مع إدخال التعديلات الجوهرية عليها .

يمكن حل هذه المشكلة الإبستمولوجية بأن نقول إن النظريات الجديرة بأن توصف بأنها "علمية" دون سواها هي النظريات المؤكدة التي تُثبت استمرار المعرفة وتراكمها ، وتَبْني على ما قبلها . والحق أنه يبدو لنا أن إحدى المسائل التي أثارتها مقولة كوهن ، والتي لم يقترح لها جوابا شافيا هي : أي معنى يبقى للتقدم العلمي إذا كان فيصل التفرقة بين النظرية العلمية وغير العلمية هو استقلال الأولى بذاتها واحتفاظها بنموذجها الخاص وحل

جميع المشكلات طبقا لمعاييرها المقررة في هذا النموذج ؟ وإذا صح هذا فما الذي يمنع عقلاً أن تعود في تاريخ لاحق نظرية قديمة سبق أن طردتها نظرية جديدة من الميدان كأن تعود - مثلاً نظرية بطليموس (القائلة بأن الأرض هي مركز الكون) لتحل محل نظرية كوبرنيق (القائلة بأن الشمس هي مركز الكون) التي سبق أن طردتها من الميدان ؟ بل ماذا يمنع أن تعود نظرية "استواء " الأرض لتحل محل نظرية " كروية " الأرض ؟

وتفاديا لهذا الاحتمال يجب أن نقول مع "ڤلفجانج ستِجْمولر" إن نظرية كوهن تحتاج إلى « *إدخال مفهوم جديد كافٍ للتقدم العلمي لمواجهة طرد النظريات ، لأنه بهذه الوسيلة فقط نستطيع - فيما يبدو لي - أن نتخلص من الوقوع بين خطرين داهمين هما الميتافيزيقا الغائية ، والإبستمولوجية النسبية* » أ.هـ .

ومشاعر القلق التي يبديها "ستجمولر" هنا على جانب من الأهمية وهو محق فيها . ولكن خير ما يوصف به حله لهذه المشكلة هو أنه ضرب من "اللاأدرية" الإبستمولوجية (=الجهل العلمي) فهو يدعي أنه إذا تشعبت من إحدى النظريات نظريتان متعارضتان يمكن ردهما إلى هذه النظرية الواحدة أو يمكن تداخلهما معها نسبيا ، وجدنا أنفسنا أمام موقف خطير يتحتم فيه أن نقرر - نهائيا لا مؤقتا - أي طريق نختار ، وهل نختار كلا هذين الطريقين (أي هاتين النظريتين المتعارضتين) (المصدر نفسه ص ٨٩) ولكن مثل هذا المسلك يفضي بنا يقينا إلى مأزق إبستمولوجي حاول هو وغيره الخروج منه .

بيد أن الشواهد التاريخية تكذب هذا الاحتمال النظري . هكذا يقول ستجمولر نفسه فيما يلي :

« *لأنه حتى ولو حدث هذا التشعب الذي أشرنا إليه ، فإنه يكون أمراً نادراً . ولكن لماذا ؟... لست أدري لهذا السؤال جواباً. إن المشكلة الحقيقية هي أن نفسر ؛ لِمَ كان هذا التشعب أندر مما هو متوقع ؟ إن لدي فكرة غامضة خلاصتها أن الجواب الشافي سوف يكشف عن غرائب الطبيعة البشرية كما يكشف*

عن عوامل داخلية وخارجية ! » .

والجواب الصحيح عن السؤال المذكور آنفا هو أن نقول إن هدف البحث العلمي هو صياغة نظريات ذات محتوى تجريبي أكبر ، ونتائج عملية أكثر ، تدعمها البراهين الواضحة ، والمتكررة ، والحسية . هذا التعريف الذاتي للعلم هو الذي يكفل النمو المتراكم لثمراته ويحصنه ضد احتمالات التشعب التي أشار إليها "ستجمولر" . ويجب علينا أن نقرر أن التطور التاريخي للعلم اتسم في أساسه بضروب من التحسين والتهذيب في مناهج البحث وذلك بفضل التقنيات التجريبية المتقدمة التي أتيحت للباحثين والدارسين .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية التي أيدها في بداية الأمر بعض كبار الباحثين أمثال هيوجنز ، وديكارت وهوك ، قد تراجعت أمام الطريقة الاستقرائية التي صاغها بيكون أولاً ثم أوضحها نيوتن . بيد أن الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية عادت فأصبحت - في الأغلب الأعم - هي النموذج المسلم به في مناهج البحث المعاصرة بعد أن استوعبت الطريقة الاستقرائية كوسيلة لصياغة القوانين الخاصة بالتنبؤ والتفسير . وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن السبب في تفضيل الطريقة الاستقرائية على الطريقة الافتراضية في عصر نيوتن هو أن علم الميكانيكا خلال هذا العصر عالج بصفة خاصة الظواهر العيانية (المدركة بالعين المجردة) الخاضعة للملاحظة المباشرة تحت ظروف التحكم المناسبة . بيد أنه عندما أراد الباحثون تفسير أسرار الطبيعة على المستوى الميكروسكوبي (=المجهري) بمساعدة التكنولوجيا المتطورة عادوا ففضلوا الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية القديمة . ولكن يلاحظ أن صياغة النظريات في فترة " ما قبل العلم " وفي فترة العلم البَدْئي تمت بواسطة الملاحظة الدقيقة مع الاستعانة بأقل قدر من التكنولوجيا التجريبية ، كما تمت أيضا بواسطة افتراضات نظرية مبنية على السحر .

تأمل الملاحظات الآتية لمؤرخ العلم إ . ج . دِشكستر هويس ، قال :

« عند الكلام على العلم القديم ، وجب أن ندخل في اعتبارنا

علم النجوم ، والكيمياء، وعند الكلام على العلم في العصور الوسطى وجب أن تضيف السحر لصلته الوثيقة بالفيزيقا التجريبية ... إن الرجال الذين نشيد بهم الآن باعتبارهم من رواد العلم - وفي مقدمتهم ألبرت الكبير ، وروجر بيكون - كانوا إلى حد ما مهرةً بارعين في فن السحر المؤدي إلى طريق الغواية. ومن الأفضل أن تضرب الذكر صفحا عن السحر الذي مارسوه : هل كان أبيض أم أسود ، وهل كان مسيحيًا أم شيطانيًا!»أ.هـ.

ولذلك كان من الواضح أن أدّى ظهور التنظير العلمي الصحيح إلى تراكم المعرفة العلمية ، وتعارض النظريات كما أدى إلى مناهج البحث التي تختلف اختلافا نوعيا عما استخدمه الباحثون في فترة ما قبل العلم ، وفترة العلم البَدْئي . ولاشك أن النظريات الأساسية التي استشهد بها كوهن تأييداً لمقولته قد صيغت طبقا لمبادئ بحشية تختلف نوعيا عما اتُّبع في البحوث المعاصرة . والواقع أن التحولات المنهجية الهامة ابتداءً من عصر ما قبل العلم ، ومروراً بعصر العلم البدئي ، وانتهاءً بالعلم الحديث ، قد دارت حولها مناقشات بين الفلاسفة الطبيعيين . تأمل مناهج البحث التي بسطها نيوتن في كتابه " المبادئ " ، وديكارت في كتابه " مقال في المنهج " .

وليس في وسعنا أن نقول إن كوهن استوعب المغزى من مناهج البحث في هذه المؤلفات ، ووضع معياراً للتفرقة بين العلم واللاعلم وإنما كان الأثر النهائي لهذه المؤلفات الخاصة بمناهج البحث هو بيان أن البحث العلمي لم يعد يُعني بمعرفة طبيعة "الوجود" أو "الغرض" منه وإنما كلُّ ما يهمه هو معرفة تركيب الظواهر وسلوكها .

****

(٣)

حاولت فيما سبق أن أبين أن بعض النظريات التي استشهد بها كوهن على صحة مقولته في تعارض النظريات ، لايمكن اعتبارها نظريات علمية . والسؤال الآن هو : هل يمكن الدفاع عن مقولة كوهن بشأن النظريات التي ثبتت صحتها بشكل واضح ثم حلت محلها نظريات أخرى أكثر منها نجاحا ؟ سأجيب عن هذا السؤال بما يتمشى مع المنهج العالم لهذا المقال :

أول ما أقوله في هذا الصدد أنه لاتعارض هناك بين النظريات التي بلغت مستوى عاليا من النجاح كميكانيكا نيوتن ، والنظرية النسبية لإنشتاين ، وميكانيكا الكم . فمن الخطأ القول بأن نموذج البحث في إحدى النظريتين الأخيرتين حل محل نموذج البحث في النظرية الأولى ، إذْ يستطيع الباحث في الفيزيقا الحديثة الجمع بين النماذج الثلاثة في قت واحد ، حيث يتفق الرأي بوجه عام - وبحق - على إمكان التوفيق منطقيا بين الميكانيكا الكلاسيكية (التقليدية) وبين كل من النظرية النسبية وميكانيكا الكم . وكل الفرق بين الميكانيكا التقليدية والنظريتين الأخريين هو فرق في المدى والدرجة بمعنى أنّ تنبؤات الميكانيكا التقليدية أكثر دقةً بالقياس إلى النظريتين الأخريين من الناحية الماكروسكوبية (العيانية) ومن ناحية المسافات والسرعات النهائية . وفيما عدا ذلك ، فإنه يمكن اختزال كل منها إلى الأخرى وتداخلها فيها .

ومثل ذلك يقال عن الكيمياء والتعريفات الأولية لكلمة "حمض" و"قاعدة" ، سواء طقبا للنظام التقليدي أو لنظرية برونستيد - لوري أو نظرية لويس . فكل هذه النظريات الثلاث متفقة لا يتعارض بعضها مع بعض ، ولكن الفرق بينها يتمثل في عدد ونوعية النتائج التي يمكن التوصل إليها بفضل التكنولوجيا المتطورة . ويبدو في ضوء هذه الملاحظات أن البحث العلمي يولي الواقعية أهمية كبرى ويفضلها على استخدام الآلات التي يعتبرها معظم الباحثين مجرد أداة كاشفة بسيطة يستخدمونها إلى أن تعزز التجربة افتراضاتهم .

أما النظريات القصيرة العمر التي حلت محلها نظريات أخرى تتعارض معها ، فإني أقول إنه ما من نظرية تولد كاملة النضج ، فهي تنمو تبعاً للافتراضات التي يطرحها المنظرون الباحثون ، فيُرفض الكثير منها ، ويعجز الباقي عن التفسير الكافي ، والتنبؤ الصحيح .

ومن أمثلة ذلك نظرية " بوهر" في الذرة التي ثبت أنها غير كاملة ، ولكنها كانت أداة حيوية ، ووسيلة فعالة في تطوير نظرية الذرة . وإذا كان الباحثون فندوا نظرية بوهر فإن أحداً لم يقل إنها زائفة بالمعنى الذي يصدق على نظرية بطليموس القائلة بأن الأرض هي مركز الكون بدليل التحسينات التي أدخلها كل من شرودنجر ، وهيسنبرج . تأمل أيضاً المحاولات الأولية التي بذلها "كيكولي" لمعرفة تركيب جزئ البنزين فبرغم ما اعترضها من مشكلات بسبب اختلاف أطوال الروابط (السلاسل) الكربونية ، كانت بمثابة قاعدة صلبة بني عليها فيما بعد التركيب المحقّق لجزئ البنزين . والشاهد أنه يجب التمييز بين النظريات قبل العلمية الزائفة ، وبين المحاولات والافتراضات الأولية التي تفضي إلى النظريات العلمية الصحيحة ، وهذا التمييز يعتمد كثيراً على تصورنا لفكرة منهج البحث العلمي . ويبدو لنا أن كوهن لا يميز بين كلا هذين النوعين من النظريات .

وقد انتقد بعض المنظرين الآخرين مقولة كوهن في تعارض النظريات على أساس انطوائها على مغالطة منطقية ، قائلين إن العلم يتعين أن يكون بالضرورة واقعيا أي متفقا مع الحقيقة والواقع ، وبذلك يتنافى منطقيا مع فكرة وجود نظريتين متعارضتين في درجة واحدة من الصحة (طبقا للقاعدة المنطقية : النقيضان لا يجتمعان ولايرتفعان) كما يتنافى مع القول بأن العلم لا يمكن أن يتقدم إلا إذا ازال التعارض بين النظريات . بيد أننا نفضل على هذا النقد فحص الأمثلة التاريخية التي برهن بها كوهن نفسه على صحة مقولته . ولعل التفسير المحتمل الذي حمل هؤلاء النقاد أمثال نيوتن سميث ، وكوردج ، وغيرهما على المسلك الذي انتهجوه هو أنهم نقدوا كوهن بوصفهم فلاسفة العلم لا مؤرخيه . ومن الطبيعي أن يهتم فلاسفة العلم بمناقشة مقولة كوهن من زاوية منهج البحث العلمي المعاصر ، لا من زاوية التاريخ نفسه .

ولكن الغريب في الأمر هو أن أصحاب مناهج البحث العلمي المعاصر لا يعلمون أن هذه المناهج هي نتيجة تطور تاريخي يمتد إلى عدة قرون فالعلم - أو بالأحرى الفلسفة الطبيعية عند أرسطو - لم يكن هو العلم بالمعنى الذي يعرفه الباحث الحديث .

ومعلوم أن قواعد منهج البحث العلمي المعاصر هي أشد صرامة ودقة مما كانت فيما مضى ، وذلك فيما يتعلق بقبول الدعاوي الجديدة الخاصة بالإبستمولوجيا (علم المعرفة) والأنطولوجيا (علم الوجود) . وإذا كان العلم المعاصر يرفض الإبستمولوجيا النسبية ، ويعتنق الواقعية العلمية كمبدأ من مبادئ منهج البحث ، فإن هذا يرجع إلى طرق التحليل والتجريب المتطورة التي ظهرت في فترة البحث العلمي "الناضج" : أريد أن أقول إنه لو أن مشكلة تعارض النظريات كبّلت عقولَ الباحثين العلميين لما تحقق التقدم العلمي المتراكم (المتصاعد والمتزايد) . ويبدو لي أن الطريقة المثلى لتقدير السمة الخاصة للمشروع العلمي هي أن نقول إنها ظاهرة تطورت بصورة تدريجية على مدى التاريخ حتى بلغت درجة " النضج" في النهاية . وليس في وسعنا أن نفسر معنى العلم الناضج ، ومنهج البحث فيه ، باتباع الطريقة التحليلية الشكلية وحدها ، بل إذا أردنا أن نفهم معنى العلم على نحو أوفى وأكمل وجب أن ندرس مَنْطِقَه ومسارَه على امتداد العصور التاريخية .

ومن الواضح الجلي أن الفكرة التي نجادل عنها في هذا المقال هي فكرة الواقعية العلمية . وقد أيد المنظّرون (أو النُّظّار) أمثال بُتْنام ويُويد هذا المسلك في تقدير المشروع العلمي . وترتكز المقولة الواقعية على الدعوى المعيارية (التي تدعو إلى ما "يجب" أن يكون) القائلة بأن البحث العلمي "يجب" أن يهدف إلى وضع نظريات تتفق مع الحقيقة والواقع . وهذه الدعوى المعيارية ترتكز على الاتفاق الموضوعي بين معطيات الملاحظة وتنبؤات النظرية في إطار العلم الناضج كما ترتكز على أن النظريات المتوالية في نطاق علم وصل إلى درجة النضج تحتوي على النظريات السابقة الوثيقة الصلة بها تحت عنوان «حالات محددة» .

وقد رفض بعض المُنظِّرين هذه " الواقعية الجامعة " بحجة أن هناك نظريات اشتهرت زمناً طويلاً بأنها متوافقة ثم ظهر فيما بعد أنها متعارضة . وكما قال "لودان" : " إن تاريخ العلم يعرض علينا كثيراً من النظريات الناجحة ، ومبلغ علمنا أنه لاتوجد علاقة بينها ولايين العديد من مبادئها ومفاهيمها العامة " . ولكن النظريات التي يستشهد بها لودان لتأييد مقولته مثل نظرية الفلوجستون والنظرية الكالورية ، ونظرية التوالد الذاتي - كلها ليست علمية بمعنى الكلمة ، بل هي ، على الأكثر ، علمية بَدْئية . وينبغي للودان أن يعلم أن نجاح إحدى النظريات واشتهارها بأنها علمية في نظر الرأي العام ، لا يكفي لإضفاء ثوب الصحة عليها .

والمشكلة التي تواجه العالِم الواقعيَّ فيما يتعلق بردوده المحتمله على "لودان" ليست هي خطأ منهجه (منهج لودان) بل بالأحرى هي عدم وضوح معاييره للتمييز بين العلم واللاعلم ، وتفصيل ذلك أن النظريات التي يصفها العالم الواقعي المعاصر بأنها غير ناضجة يجب فيما أعتقد أن توصف بأنها علمية بدئية . ذلك أن النظرية العلمية غير الناضجة - إذا استعملنا كلمة ناضج بمعناها الحرفي - هي نظرية علمية برغم ذلك ، في حين أن النظريات العلمية البدئية لم تتطور بدرجة تكفي لأن توصف بأنها علمية . وأنا أعترف بأن التفرقة هنا يشوبها شيء من الغموض ، ولكنَّ عذري في ذلك أنه لايمكن تفادي هذا الغموض عند تحليل الظواهر التي تتعرض لسلسلة من التغيرات .

وإذا سأل العالم الواقعي : كيف يمكن تعليل نجاح العلم فيما عدا وضع النظريات الواقعية وما لها من أثر في النظريات اللاحقة والمتعاقبة ، أجاب لودان بقوله :

> *« لقد نجحت أجزاء من العلم - وفي جملتها كثير من العلوم الناضجة - زمنا طويلاً ، بل إن كثيراً من النظريات التي أشرتُ إليها آنفا نجحت تجريبيا طبقاً لأية معايير يمكن أن تخطر بالبال (بما فيها قابلية النمو والتطور - الإثبات البديهي المرتكز على درجة عالية من الحدس - التنبؤ الصادق ... إلخ* » أ . هـ .

ولكن إذا أردنا الرد على لودان قلنا له إن كلامه هذا يمكن أن ينطبق على النظريات التي لا تعتبر علمية في العادة ، فلا شك أن المشتغلين بعلم التنجيم ، وتحضير الأرواح، بل وعلماء الطب النفسي يعتقدون أن نظرياتهم غزيرة الإنتاج في مجال التنبؤ والتفسير. بيد أنه من الواضح أنه يجب الحفاظ على فكرة العلم في غمار هذه الفوضى الإبستمولوجية . ذلك أن تعريف العلم تعريفا دقيقا يتطلب معايير صحيحة للتمييز بين العلم واللاعلم – معايير تؤكد ضرورة إجرء التجارب الدقيقة ، كما تثبت الإستمرار المنطقي بين النظريات السابقة واللاحقة .

ويخطئ لودان خطأ واضحا حين يقول إن الإنسان « يمكن أن يجاهر بهذه الدعوى المقبولة لأول وهلة وهي أنه لاتوجد أية رابطة ضرورية بين الدقة في وصف خصائص الطبيعة ، وبين ارتقاء مستوى تفسير الظواهر ، والتنبؤات ، والتجارب العملية . فمن الأمور البديهية تماما أن الآليات النظرية لإحدى النظريات الجديدة قد تكون أقرب إلى الصواب من الآليات النظرية لنظرية منافسة ، ومع ذلك فإن النظرية المنافسة قد تكون أكثر دقة على مستوى التنبؤات التي يمكن اختبارها » .

وإذا صح ذلك كان أمراً مؤقتا ، لأنه كيف يمكن إذن أن نعلل " التقدم " في المشروع العلمي . ولو صحت دعوى لودان فأي حافز إبستمولوجي يدعو إلى اقتراح نظريات أخرى غير نظرية " تسطيح الأرض " مثلاً ، أو إلى رفض النظريات الدينية والسِّحرية لصالح النظريات العلمية الصحيحة ؟ واضح انه لايوجد طريق ثالث بين نسبية كوهن ، وصورة أخرى من النسبية الإبستمولوجية التي يريد منا لودان أن نعتقدها .

ولكن المشكلة التي تواجه العالم الواقعي هي إلتزامه بالطابع الاجتماعي للمعرفة مما يمنعه من الادعاء بأن النظريات التي تعتبر علمية في العادة ليست علمية في الواقع طبقا لمعايير منهجية ثابتة . وسأدرس هذه الفكرة في المبحث الأخير من هذا المقال .

****

(٤)

في حديثنا السابق أثرنا بعض الأسئلة حول مقولة كوهن بأن مسار العلم في التاريخ اتسم بتغيير ثوري يطيح بالنماذج النظرية التي حظيت بالقبول حتى الأن ويُحِلُّ محلَّها نماذجَ أخرى تتعارض معها . ويلاحظ أيضا أن مقولة كوهن ليست فريدة في بابها . إذ يشاركه فيها - سواء بصورة مخففة أو مبالغ فيها - كل من فيرابند ولكاتوس ، ولودان. والسؤال الذي يطالعنا في هذا الصدد هو : على أي أساس بنى كوهن مقولته التي عجز أشد نقاده عن الرد بصورة مقنعة على أمثلة الثورات العلمية التي ذكرها فيما عدا قولهم بأن العلم إذا أراد أن يحتفظ بصداقيته ، وجب ألاّ يجيز هذا المنهج القائم على النسبية الإبستمولوجية . ويتبين من أحاديثنا السابقة أن حل هذه المشكلة يستلزم وضع معايير حاسمة للتمييز بين العلم واللاعلم . وعلى الرغم من قول كوهن بالإبستمولوجية النسبية فإنه هو نفسه يرى ضرورة وضع معايير لهذا التمييز . ولكن ثبت أن هذه المعايير غير وافية بالغرض .

والواقع أن المشكلة تنبع أساساً من تلك المقولة المعيارية الإجتماعية المحضة التي تزعم أن البحث العلمي الصحيح بدأ عند الأغارقة . ويقول في ذلك كوهن - مثلاً :"ان الحضارات التي انحدرت من بلاد اليونان الهلّينيه كان لديها - وحدها - من العلم ما هو أكثر من المبادئ العلمية الأولية (هـ ث ع ص ١٦)" . وعلى هذا الأساس وصف كوهن النظريات الطبيعية الفكرية التي قال بها بطليموس وأرسطو وغيرهما بأنها علمية صحيحة . ولكني أقول إن الأبحاث النظرية والتجريبية عند الأغارقة لا تختلف نوعيا عما سبقها وما عاصرها وما تلاها مباشرة . وأريد أن أقول بصورة أكثر تحديداً إن الأبحاث التجريبية والنظرية عند الفلاسفة الطبيعيين في مصر والصين قديما كانت في معظمها أدعى إلى الإعجاب وأقوى تأثيراً من أبحاث الأغارقة . ومثل ذلك يقال عن الأبحاث في بابل القديمة وفي العالم الإسلامي ، فقد كانت هذه الأبحاث هي التي أدت إلى بزوغ العلم كظاهرة بلغت درجة النضج في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويجب

أن نقرر أيضا أن فترة الانتقال هذه التي سبقت مرحلة نضوج العلم ما كان لها أن تحدث لولا استخدام علم الهندسة وعلم الجبر وكلاهما نشأ في غير بلاد الأغارقة ، فالأول نشأ في مصر ، والأخر نشأ في العالم الإسلامي .

ويجب التسليم بأن المقولة التي نجادل عنها في هذا المجال ليست جديدة تماماً ، فالمؤرخون العلميون أمثال چورج سارتون ، وإ.ج.دچكسترهوس والكسندر كويري ، وجاستون باشيلارد قالوا - مثلما قال كوست - إن المعرفة العلمية تقدمت بصورة تراكمية ، وإن البحث العلمي - كما نعرفه - لم يظهر بسماته الخاصة إلا في القرن التاسع عشر . ويقول باشيلارد - على سبيل المثال - إن هناك فرقاً واضحًا بين العلم واللاعلم بدليل طابع التقدم الذي يتسم به المشروع العلمي . وهذا يرسي أساساً للتفاؤل الإبستمولوچي . ولكن كوهن ، وفيرابند ، وفوكول تصدّوا لهدم الفكرة القائلة بأن العلم يتقدم بصورة تراكمية . وفي وسع المرء أن يلمح في ذلك ضربا من "اللاأدرية" الابستمولوچية المصحوبة بالتشاؤم . وهذا "الموقف" من البحث العلمي هو الذي يحدونا إلى التحليل السوسيولوچي (الاجتماعي) .

والحق أن هذه اللاأدرية الإبستمولوچية في مجال البحث العلمي تثير شيئًا من الحيرة حيث إن كمية المعلومات الوثيقة والمنبثقة عن الأبحاث العلمية في الجزء الأخير من القرن العشرين كمية هائلة تلفت الأنظار حقا . مثال ذلك أن علم الوراثة والبيولوچيا الجزيئية يزخر بالنتائج والتفسيرات العلمية الجديدة ، والجهود البحثية القوية . ويعتقد أحد الكتاب ممن وصف نظريات كوهن وفيرابند وبوبر بأنها مخالفة للعقل . أن ذيوع الرأي القائل بعدم تقدم العلم ناشيء عن إنهيار نظرية نيوتن القديمة في أوائل القون العشرين . وهذا تفسير غريب لأن ممارسي العلم أنفسهم لم يهجروا مشروعهم ، بل - على العكس- نراهم يواصلون أبحاثهم دون انقطاع ، كما نرى الناس يسعون باستمرار وراء رسالة العلم وجني ثمراته .

إن التفسير المقبول للخلاف الإبستمولوچي بين نظرية كوهن في التغير العلمي ونظرية المفكرين النظرين القائلين بأن المعرفة العلمية تنمو بصورة تراكمية هو أن النماذج

الشكلية التقليدية للمنهج العلمي لازمنية ، ومعيارية في أساسها في حين أن تاريخ العلم لم يكتب بوجه عام طبقا لمنهج دقيق . هذا هو جوهر النزاع بين فكرتي اكتشاف الحقائق العلمية ، والبرهنة على صحتها . ويقتضي حل هذه المشكلة الجمع بين الفكرتين أي ضرورة البرهنة على صحة الحقائق العلمية المكتشفة .

****

(٥)

إن الهدف من هذا المقال هو إعادة التأكيد بأنه لا يوجد أي تعارض حقيقي بين فكرة البحث العلمي كمشروع يهدف إلى وضع نظريات تتفق مع حقيقة العالم الحسي ، وبين الفكرة القائلة بأن المعرفة العلمية تمثل ذروة الجهود العلمية التي تراكمت منذ بداية التاريخ البشري ، وتطورت طبقا لمبدأ التجربة والخطأ حتى تمت صياغة النظريات العلمية الصحيحة . وكانت الفترة التي مهدت لذلك هي فترة الفلسفة الطبيعية التي مارسها كل الباحثين تقريبا حتى تطورت تماما إلى بحث علمي بعد أن نفضت عن كاهلها غبار السحر والميتافيزيقا .

وقد ناقشنا فيما سلف من القول مقولة كوهن في تعارض النظريات المتعاقبة – ذلك التعارض الذي جعل منه جزءاً لا يتجزأ من التغيير العلمي ، وقلنا إنه إذا تم تعديل فكرة العلم بما يتفق مع معايير المنهج العلمي المعاصر ، فإن مقولة كوهن لن تلبث أن تتهاوى وتنهار . ذلك أن الأمثلة التي استدل بها على تعارض النظريات لايمكن أن تعتبر نظريات علمية طبقا لهذه المعايير الجديدة . ويبدو أن الخطأ الفادح الذي وقع فيه كوهن يرجع إلى دعواه الخاطئة بأن العلم بدأ عند الأغارقة ولكني رددت عليه بأنه لو كانت الفلسفة الطبيعية عند الأغارقة علميةً حقاً ، لجاز لنا أن نقول مثل ذلك عن الفلسفة الطبيعية عند أسلافهم ومعاصيرهم المباشرين . ثم قلتُ إن العلم يتميز عن اللاعلم بتراكم قضاياه العلمية ، ولذلك كان العلمُ الحقُّ وليدَ العصر الحديث .

*****

الطـريــق المتعــرج
أسلوب لامنهاجى فى كتابة المقال

ر . لين كوفمان
R. Lane Kauffmann

سوف يكون هناك دواما الكثير من المفاجآت

فى هذه الطريقة اللاشكلية ، واللامنهاجية فى أساسها

وولتر باتر
walter Pater

أولاً : المقال والعلوم الإنسانية

المقال، هل هو أدب أم فلسفة؟ هل هو شكل فنى أو هو نوع من المعرفة؟ المقال المعاصر يتجاذبه كل من الأسلاف الأدباء، وتطلعاته إلى الشرعية الفلسفية . لقد أدرك الفيلسوف الإسبانى إدواردو نيكول Eduardo Nicol الوضع المذبذب لهذا النوع حين عرفه بأنه " ليس كله أدبا ، وليس كله فلسفة " (نيكول ١٩٦١ : ٢٠٧)[1] هذه المشكلة ليست حديثة :إنها ترجع إلى ما أسماه أفلاطون "المعركة القديمة " بين الشعر والفلسفة، وإلى عهد أحدث ، إلى الفيلسوف الرومانسى

---

(١) في هذا المقال استخدمت الطبعات باللغة الإنجليزية كلما أمكن ذلك ، وقمت بتعديل فقرة مترجمة ، لفارق طفيف ، أو للتأكيد . أما الترجمات من طبعات غير إنجليزية كما في نص نيكول ، فأنا الذي أجريتها .

ترجمة : أحمد رضا

الألمانى فردريخ شليجل Friedrich schlegel الذى دعا إلى أسلوب فى النقد ، يمكن أن يكون فلسفيا وشعريا فى آن واحد . إلا أنه فى الوقت الحاضر ، حين يتعرض موضوع الخطاب النقدى إلى هجمات تأتيه من كل جانب ، تعكس أزمة المعرفة فى الجامعات ، فإن مسألة المقال تتخذ أهمية جديدة عاجلة . إن النمط الشائع الآن فى الكتابة فى العلوم الإنسانية ، لايمكن أن يتحاشى التحدى الموجه إليه بأن يعرّف نفسه تبعاً للمعايير السائدة فى المعرفة العلمية ، وفى المنهج العلمى .

ورغم المكانة البارزة التى يشغلها المقال فى مجال ترابط العلوم ؛ فقد دخل فى اختصاص نقاد الأدب ، والعلماء النظريين أن يناقشوا الوضع النوعى لشكل المقال.

ففى الأدب الأنجلو أمريكى ، يتخلل هذا النقاش حتما المسألة الأزلية الخاصة بطبيعة النقد ووظيفته . ومنذ قرابة قرن مضى من الزمان ، قدم وولتر پاتر Walter Pater ، وأوسكار وايلدOscar Wilde النقد على أنه نوع من الفن، فى حين جعله ماتيو أرنولد Matthew Arnold وآخرون فى مرتبة أدنى ، كوسيط للتقاليد الكبرى . وليست الأمور فى الآونه الحاضرة بهذه البساطة. وقد أثيرت مسألة النقد البناء فى جامعات أمريكا الشمالية ، أثارها "اللابنائيون" de-constractionists ، ويمثل هؤلاء مدرسة تضم طلائع العلماء النظريين ، أسسها الفيلسوف الفرنس چاك ديريدا Jacques Derrida ؛ ويؤكد هؤلاء العلماء على الوضع الخيالى للنقد ، فى حين أنهم ينتقصون من قيمة جوانبه الإدراكية والفلسفية . وثمة استراتيجية شائعة تتساءل عن التفرقة التقليدية بين الخطاب الأدبى والخطاب النقدى .

وإذ لم يكن ثمة نمط من الخطاب يمكن أن يفلت من التشخيص المجازى -وهكذا يجرى الاقتباس غير البناء لنظرية فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche- أفلا ينبغى لنا إذن أن نكف عن الادعاء بأن النقد يمكن أن يعمل

كلغة حيادية ، لا شخصية ، تنتج شروحاً مناسبة للنصوص الشعرية ؟ لم لا نشترك ببساطة فى لعبة كتابة التفسيرات ؟ (ديريدا ١٩٧٨ : ٢٩٢) ؛ ولم لا يستفيد النقد من الحرية المثمرة ، ومن طاقات الفن وتقنياته إذا كان الواقع أن هذه كلها متاحة لجميع أشكال الكتابة ؟ (ألمر Ulmer ١٩٨٧) .

إن وضع الطليعة يُفهم على أنه رد الفعل على كل من النقد الأكاديمى العقيم، والمناخ العلمى للمجتمع الحديث . غير أن الحركة التى تستهدف محو ضروب التفرقة بين الإبداع الفنى ، والنشاط النقدى تحمل بالمثل فى الوقت الحاضر رد فعل أقوى مما كان منذ مائة سنة مضت حين حث " وايلد" الناقد على أن يكون فناناً ، وأن يتفادى هاوية " الواقع " المعتمة الفاترة (وايلد ١٩٧٥ : ١٦) . والحقيقة أن الحركة فى الوقت الحاضر أشد خطورة ، إذ يحتمل فيما بعد أن تقوض الوضع الضعيف فعلاً ، وضع الدراسات الإنسانية فى الجامعات ، وفى المجتمع العريض .

وبالجمع بين النقد و " روح التفاهة " ، يفترض " اللابنائيون " أنهم يسخرون من الفلسفة الوضعية ، ولكنهم بذلك يخاطرون بترك المجال متاحاً للأسلوب الوضعى بالإقلال من شأن سائر طرق البحث . ومهما كان القصد ، فإن إنكار وجود وظائف غير لغوية ، وتمييزات نوعية ، والإصرار على أن النقد والفلسفة لا يختلفان عن الأدب من حيث النوع ، هذا الإنكار يستهدف بالتأكيد إضعاف دعوى المقال بأنه وسيط شرعى للبحث النقدى ، وهى دعوى يتوقف عليها مستقبل المقال فى العلوم الإنسانية . وثمة مسائل هامة كثيرة تبرز فى هذا الخصوص . فما هى الدعاوى الفلسفية والإدراكية ، وما هو الوضع المنهاجى للمقال النقدى ؟ وما هى درجة الاستقلال الذى يحتفظ به منهج المقال حيال الفلسفة المنهجية ؟ هل يمكن التصديق على هذه الدعاوى دون إنكار المرونة والتلقائية الفلسفية المقترنتين بهذا النوع (أى المقال) منذ عهد بعيد ؟ هل ينبغى للمرء أن يختار بين المقال باعتباره أدبا ، والمقال باعتباره فلسفة ، أو يمكن أن يكون هذا المقال هذا وذاك ، دون الإجحاف بأى منهما ؟ إن غاية هذا المقال هى دراسة إجابات

العديد من كبار العلماء النظريين المحدثين عن هذه الأسئلة ، والوصول إلى نتائج بشأن مكان المقال فى العلوم الإنسانية الحالية . وسوف نناقش مسألة أن كتابة المقال هى أسلوب فكرى متوازن بين الأدب والفلسفة ، وبين العلم والفن ، أسلوب فيه تناقضات بين الواقع والخيال ، والتلقائية والنظام ، وفيه توتر مثمر ، وأن طبيعتها المتناقضة تجعل المقال أنسب شكل للبحث فى الروابط بين مختلف العلوم، والكتابة فيها .

*****

ثانيا : بين "الأنا" والمنهج : المقال ، وإعادة اكتشافه :

يرجع إلى وولتر باتر الفضل فى إعادة اكتشاف المقال على أنه الشكل المناسب تماما لأدبنا الفلسفى الحديث ، لقد بدأ استخدام المقال فيما كان فى الواقع ابتكارا للروح النسبية أو " الحديثة " فى عصر النهضة فى القرن السادس عشر (باتر ١٩١٢ : ١٧٤ - ١٧٥) . وما يفترضه باتر بأن ثمة حساسية " حديثة " مستمرة يستلهمها المقال منذ أن بدأ مونتينىMontaigne - وهو أول من كتب المقال - يبدو الآن بعض الشىء بمثابة مفارقة تاريخية . إننا لانصادف بالمرة ، فى وقتنا الحاضر ذلك الصفاء الذى نجده فى كتابات مونتينى (وأيضا ، وإلى حد ما ، عند باتر) . والشىء المؤكد أن المقال لم يزل " تعبيراً عن الذات المفكرة " ، كما كتب ألفريد كازان Alfred Kazin فى تقدمته لمقتطفاته الأدبية لعام ١٩٦١ : (الشكل المفتوح) .The Open Form . إلا أن الذات المعبرة بالمقال مخففة كثيراً . ولم يعد فى الإمكان الادعاء جدياً ، كما يفعل " كازان " بأن المقال (أو أى نمط آخر من أنماط الكتابة) يعبر عن "وجهة نظر الفرد غير المحددة ، والمكشوفة بحرية " . وقد أصبح اكتشاف وجهة نظر الإنسان ، منذ عهد ماركس، وفرويد يعنى اكتشاف ما تحدده وجهة النظر هذه . ونجد الآن نسبة عكسية بنوع

ما بين تأكيد الذات فى جزء من خطاب ، وبين درجة الجدية الفلسفية المنسوبة إليه - اللهم إلا إذا كان الكاتب خبيراً معترفاً بخبرته . أما الفكر المعاصر فإنه يقسم أنماط العقل كلها إلى عقل علمى ، وعقل شخصى . وإنا لندرك ، حين نقرأ اليوم ما كتبه مونتينى أن كاتب المقال المعاصر يصول ويجول فى نطاق صلب ، وداخل حدود مرسومة بدقة . وعلى كاتب المقال ، وهو يتوغل عبر مسالك وعرة فى صناعة المعرفة أن يعلن عن مقاصده ، ويصرح بما إذا كانت كتاباته ذاتية أو موضوعية ، وهل تعبر عن رأى أم عن معرفة . فإن اعتبرها رأيا ، فقد تمر بسلام، فقليل من الناس من يأخذها بعامة مأخذ الجد . أما إذا ادعت هذه الكتابات أنها تعبر عن شئ من المعرفة ، فإنها لابد أن تكون مصحوبة بأسانيد صحيحة تشهد باستخدامها المنهج العلمى ، وتبين ثمرة تطبيقها .

وفى حين كان مونتينى يكتب بعين تنظر إلى العالم ، والعين الأخرى تنظر إلى ذاته ، فإن كاتب المقال الحديث الذى يتبع الأسلوب الأكاديمى ، يعمل بعين على موضوع رسالته ، فى حين تستعرض العين الأخرى ، بشئ من التوتر العصبى ، المنهاج الذى يتيح له أن يعرف أو يفسر .

إن وحدة التجربة التى نصادفها لدى مونتينى ليست وحدة معطاة ، ولكنها وحدة مكتسبة ، مصوغة وسط الحروب المدنية والدينية فى أواخر القرن السادس عشر . لقد تحطمت آنئذ رؤية عالم العصور الوسطى ، وبدأت الثورة "الكوبرنيقية" (نسبة إلى كوبرنيق ... الفلكى البولندى - المترجم) ، وكان التعليم والحياة العامة فى صورة مشوشة ، وتحول المنظور المنهجى المشوه فى البحث صوب الحداثة (بارفيلد Barfield ١٩٧٧ : ١٤) . وثبت الطابع الفردى الصافى لدى مونتينى فى التقاليد الرواقية والإنسانية فى "تهذيب الروح" حيث يقرن ثقافة الذات بالحكمة العملية (فريدريخ ١٩٦٨). هذا الأمن الداخلى هو وحده الذى يتيح تفسير "قدرته السلبية" (المثالية) ، والدرجة السامية من التسامح حيال ما يشيع فى أعماله من شكوك وأحداث غير متوقعة .

ويشبه "باتر" بذكاء مقالات مونتينى بالطريقة الديالكتية (الجدلية) فى محاورات أفلاطون . والنمطان فى الكتابة ، الحوار والمقال يعرضان علينا تدفق البرهان الاستطرادى بحضور ، أو بعدم حضور شخص يشترك فى الحوار . والنوعان يجريان العديد من الدورات والانعطافات ، ويقتربان بانحراف والتواء من الحقيقة ، ويعترفان بدور الصدفة والطوارئ . ومنهج كلا النوعين هو بالنسبة لممارسيه الصادقين تعايش مع الحياة نفسها ؛ وهناك دواما الكثير من الأحداث الفجائية فى هذا المنهج العامى اللانظامى فى أساسه (باتر : ١٨٥ -٨٦). ومونتينى، مثله مثل سقراط يملك الحكمة فى جهالته، ويعلم أنه لايعرف . ومع ذلك فمونتينى ، بخلاف سقراط نزاع حقيقى إلى الشك : فهو يشك فى أن بعض المعرفة لا تدرك عن طريق العقل . ويسخر (مونتينى) من خلال مقالاته من ادعاء البشر الحصول على المعرفة المنهجية . إما فى العقيدة الإسكولائية (المدرسية) ، أو فى الطب ، أو فى الإصلاحات الإنسانية التربوية . فهو يقول لنا: "لا أرى الكل من أى شئ ، كما لا يراه أولئك الذين يعدون بأن يعرضوه علينا" (مونتينى ١٩٨١ : ٢١٩) . والاكتشافات العلمية والجغرافية العظيمة فى القرن السادس عشر هى بالنسبة إليه برهان على أننا كنا فى زمن ما مخدوعين فيما كنا نعتقد أنه صحيح ، وأننا سوف نكون كذلك بلا شك ، مرة أخرى .

وعقيدته الوحيدة هى " الجهل المعلوم " docta ignorantia . الحكمة التى تأتى من التسليم بالجهل والتناهى (المحدودية) كجزء من الوضع البشرى . هذه الوقفة العقلية لا تستتبع الكف عن السعى وراء الحقيقة أو التعلم ، ولكنها دعوة إلى المعرفة ، وإلى الاستمتاع بالمطاردة ، دعوة يكشف عنها مونتينى ، وهى ليست غايته . وهو يهزأ بالفلسفة الإنسانية التى تعادل المنهج بالعرض النظامى (جلبرت Gilbert ١٩٦٠: ٦٩-٧٣) . إن الغرض من المنهج ، كما كان فى الكتب الدراسية هو تيسير المعرفة باختصار الموضوعات كلها إلى مبادئها المجردة ، وبذلك يتخلص الطالب أو القارئ من فضول المؤلفين وأساليبهم الملتوية ، ومن معاناته فى اكتشاف المادة بنفسه . وإذ يحتقر مونتينى هذه الأساليب الموجزة التى

يستخدمها هؤلاء "الإنسيون" (اتباع المذهب الإنسانى) ، فإنه يفضل عليها السبيل المتعرج الخاص بالتجربة الواقعية .

واستخدامه (أى مونتينى) مصطلح "المقالات" Essaisالذى يطلقه على كتابته هو بالفعل اختيار "ميثودولوچى" (منهاجى) (فريدريخ : ٣٥٣ - ٥٦). وكتابة المقال ، هى بمثابة التجريب ، والمحاولة ، والاختبار ، حتى بخصوص قدرات الإنسان ، وحدوده الإدراكية . والكلمة تفيد ضمنا محاولة مترددة ، متلمسة ، تلازمها مخاطر ومتع . إن من يشرع فى كتابة مقال ، يمضى دون أن يكون له مصار محدد مقدما ، وليس فى ذهنه هدف معين ، اللهم إلا اكتشاف الحقيقة . وهو يرحب بالطرق الملتوية التى ربما تقوده إلى معرفة ذاته ، وقد يستطرد مونتينى ، وينحرف فى موضوع ما ، ولكنه لايبتعد عن ذاته ، " القارئ الشارد الذهن هو الذى يفقد موضوعى ، ولست أنا الذى أفقده ... إننى أنشد التغيير ، بلا تمييز وبشئ من الاضطراب ؛ أما أسلوبى وفكرى فإنهما يصولان معا ويجولان..."(٧٦١) . ولايمكن رفض مونتينى باعتباره فيلسوفا إنسانيا إيديولوچيا مستغرقا فى ذاته . ومراقبة النفس وهى تجول فى عالم متقلب أمر قليل الصلة ، أو معدوم الصلة بالنرجسية . وفى الوسع عمل كل شئ بالملاحظة الدقيقة ، والتفكير النقدى . " إننى لا أفعل سوى أن أذهب وأجيئ ، ورأيى لايمضى دواما فى طريق مستقيم، إنه يطفو ، ويشرد ... وكل إنسان على وجه التقريب ربما يقول الشئ نفسه ، إذا نظر إلى ذاته كما أفعل ..." (٤٢٦) . وقبل أن يكتشف ريمبو Rimbaud أنه "شخص آخر" Je est un autre كان مونيتنى قد عرف صفة "الفردية" اللامركزية. وقبل فرويد بزمن بعيد ، كان قد كشف عن زيف النفس المفسرة على أنها أساس موثوق به للمعرفة : " أحلامنا أهم من تفكيرنا . وأسوأ وضع تتخذه هو ما فى ذواتنا " (٤٢٧) . وبدلا من ذلك؛ يستعين مونتينى بالقدرة على الحركة والتنقل ، وبعامل الصدفة ، ويدعو القارئ إلى أن يشترك معه فى جولة :" إننى أتناول أول موضوع أصادفه ، والموضوعات كلها فى نظرى جيدة على السواء ؛ ولا أضع أية خطة أنميها بالكامل " (٢١٩) .

وخطته الخاصة بالاستطراد تذكرنا بالـ ordo neglectur ؛ أى الفوضى الجميلة ، أسلوب اللامبالاة الذى يفضله الإنسان الاجتماعى فى عصر النهضة (فريدريخ ٣٥٠، ٣٥٩-٦٤). وهو يشير إلى نفسه بسخرية على أنه "شخصية جديدة : فيلسوف عرضى ، لم يؤهل من قبل" (٤٠٩) . قصارى القول إنه لايوجد فى رأى مونتينى فجوة يتعذر تخطيها بين "الأنا" والعالم ، والشخص والموضوع ليسا سوى شئ واحد. وينبه القارئ منذ البداية قائلاً : " إننى بذاتى موضوع كتابى"(٢). وتشكل مقالات مونتينى ليس فقط أسلوباً فى الكتابة ، ولكنها نمط من أنماط الحياة ، على صلة وثيقة بالذات الواعية لكاتب المقال .

ورفض مونتينى فصل الذات عن المنهج، والشخص الحى عن موضوع التجربة، يضعه على الجانب البعيد من التفرقة المنهاجية الكبرى التى أجراها فرنسيس بيكن Sir Francis Bacon الذى يعتبر أن إنكار الذات هو القاعدة المنهاجية الأولى للمعرفة، والثمن الذى لابد من بذله فى سبيل الحصول على أى تقدم علمى. ويعتبر بيكن أن المنهج هو المرشح الذى يمنع عدوى الانفعالات والأحكام المسبقة لدى الشخص العارف، من أجل تطويع الطبيعة بأحسن ما يمكن فى خدمة الغايات الإنسانية . ورغم أن مونتينى لم يتكهن بانتصار المنهج العلمى الوشيك، فإن طريقته اللامنهاجية القائمة على متع الذات الجسدية وآلامها ، فإنه بالفعل ناقد ضمنى للعقل "الذرائعى" (فريدريخ ١٥٣- ٥٥). إن طريقته فى كتابة المقال، متتبعاً الذات التلقائية هى إجابته عن كل من المنهج العلمى، والنظم الفلسفية . ومونتينى حين يرفض بفطرته أن يكيف الذات مع قواعد النظم فإنه يتخذ الحداثة بعكس المقصود منها . ولكن أليس هذا الرفض هو بالذات الذى يجعله معاصراً لنا ؟ إن النظم تحتاج إلى الموضوع الفردى فقط على أنه حجر الأساس لأبنيتها : ولا شأن لها بالشخص ذاته ، اللهم إلا لأنه كائن مفكر : "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" (كما يقول ديكارت) ويرد ڤاليرى Valéry على ذلك بقوله :" أحيانا أفكر، وأحيانا أنا موجود " .

ولجح مونتينى فى أن يفعل الأمرين ، أن يفكر ، وأن يوجد فى آن واحد.

*****

ثالثا : تقلبات المقال الحديث :

على الرغم من استلهام "پاتر" روحا "نسبية" أو "حديثة" امتدت من عهد مونتينى إلى عصرنا الحاضر، فإن الأوضاع الفكرية للمقال الحديث لم تعد كما كانت لدى كاتب المقال من بوردو (يقصد مونتينى). وفى هذه الأثناء كان هناك ما أسماه ماكس ڤيبر Max Weber "العقلنة" التقدمية ، أو "التحرر من الوهم" فى العالم الغربى.

إن تغلب العقل الدنيوى على السلطة الدينية ، والجيشان السياسى والاجتماعى فى غرب أوروبا ، ونهوض البورجوازية ، وظهور دول الأمم الحديثة ، وانتشار الطباعة ، والقطاع العام ، كل هذه الأمور ضاعفت فى البداية إمكانات الفرد. ولكن ، مع تقدم وسائل الاتصال الجماهيرى ، وإضعاف شأن الخطاب العام، والزيادة الرهيبة فى المعارف والمعلومات ، مع التخصص فيها ، ازدادت صلة الفرد بالثقافة تعقدا بدرجة هائلة . ولم تكن كتابة المقال معصومة من عدوى ثقافة تعتمد أكثر فأكثر على أجهزة الاتصال ، ومن تجزئة فروع الفكر الناتجة عنها ، وتخفيف دور الفرد فى الكتابة . ومع اتساع رقعة القطاع العام ، وتسويقه ، ابتعد المقال أكثر فأكثر عن تأمل الإنسان فى صورته الذاتية ، واقترب من أشكال تخصصية بالأكثر . ولم تكن هذه العملية بالتأكيد مخططة ، أو منسقة ، ولكنها تنوعت تبعا للبيئة القومية أو الثقافية : فهى تتخذ أحيانا شكلا ذاتيا مطلق العنان . وينعى كارل كراوسKarl Kraus على كاتبى المقال ، ومؤلفى القصص المسلسلة ، فى ڤيينا ، فى أواخر القرن التاسع عشر طابعهم التأثرى النرجسى(يانكJanik وطولمن Toulmin ١٩٧٣ : ٧٩-٨٠) . وعلى العكس من ذلك، فى انجلترا ، اختفى المقال الشخصى بين "لام" lamb ، وبيربوم Beerbohm ، وحل محله المقال الصحفى . وهناك أتخذ الناقد صفة « الوسيط،

الشارح ، والمبسط»

(هونكرHUNEEKER ١٩١٩ : ١٥١) وفى رأى ڤيرچينيا وولف وهى تعلق على الصعوبات فى التعبير عن الشخصية فى كتابة المقال ، أن الصحافة توقع على كاتب المقال « عقوبة لابد أن يتأهب من الآن لتحملها : وذلك بأن يرتدى قناعا ؛ وليس فى وسعه أن يوفر الوقت الذى يتيح له أن يكون صادقا مع نفسه ، ومع غيره من الناس . ويجب عليه أن يمس سطح الأشياء مسا خفيفا ، ويقلل مافى شخصيته من شدة » (١٩٤٨: ٣٠٤) . ومع ذلك فإن المشكلات الناجمة عن تطوير الثقافة تطويرا آليا لم تزل باقية - مع اعتذارنا لڤيرجينيا وولف - عن طريق " الإبداع فى الأسلوب " أو " معرفة أساليب الكتابة " لقد تيبست أنسجة التجربة ، ولم يعد حوار كاتب المقال مع العالم يجرى بيسر من خلال غشاء النثر ، كما فى مقالات مونتينى . وفى التشخيص التام لهذا الداء ، يجب أن يؤخذ فى الاعتبار ليس فقط الضغوط التى تتحملها الكتابة للجمهور ، ولكن أيضا عادات القراءة ومطالبها عند الجمهور . وإذا استعرضت ڤيرجينيا وولف كتاب المقال البريطانيين فى نصف القرن الماضى ، فإنها لم تزل فى العشرينات تؤكد أن المهمة الوحيدة للمقال هى الإمتاع . كتب أودنAUDEN بعد بضع سنين :« الأذواق تغيرت فى الوقت الحاضر» شارحا أقوال المقال باعتباره شكلا من أشكال الأدب ، تبعا لنقص المتعة التى يستشعرها القراء الحديثون حيال هذا العرض من الآراء الشخصية :«لنا أن نعجب بمجلة ، أو بمقال نقدى عن كتاب معين ، أو مؤلف ما ؛ وفى وسعنا أن نستمتع بمناقشة فى مسألة فلسفية ، أو حدث سياسى ، ولكنا لانستطيع البتة أن نستخلص أية متعه من ذلك النوع من المقال المتحرر من القيود عن أية أفكار قد تجول بالصدفة فى ذهن كاتب المقال» (أودن ١٩٧٤: ٣٩٦).

ولعل أفضل دليل على تخصص الفكر الحديث ، يتمثل فى التفرقة الشديدة التى كثيراً ما تجرى بين المقال والبحث الفلسفى . هذه التفرقة تقر تحرر الفكر من التجربة المعاشة، الأمر الذى عارضه مونتينى فى مقالاته . وثمة نصير قوى حديث للتفرقة الشديدة بين الأنواع فى الكتابات الفلسفية ، ذلك هو الفيلسوف الإسبانى

إدواردو نيكول Eduardo Nicol الذى يعرّف المقال بأنه نوع فلسفى حدى (هامشى) . ففى رأيه أن مهمة كاتب المقال هى أن يتحدث لعامة الناس عن موضوعات شتى بأسلوب غير تقنى، ليوضح ظواهر خاصة على خلفية من أفكار، والمقال، إذ يستخدم صوراً ومفاهيم ، فهو "تقريباً أدب ، وتقريباً فلسفة".

إن كاتب المقال والفيلسوف يمارسان نمطين متميزين من المعرفة. فالفيلسوف يتابع الخيوط التى تربط مشكلة بأخرى ، فلا يظل متعلقاً ، ككاتب المقال ، بحبل يربط الحدث الواحد بمشكلة أو فكرة منعزلة (نيكول ١٩٦١: ٢٠٩-١٣). ولاشك أن الفيلسوف الممارس قد يتخذ المقال أداة استعراضية . غير أن كاتب المقال والفيلسوف لهما وجهتا نظر متضادتان بشأن هذا الأسلوب التعبيرى . فالمقال، بالنسبة للكاتب بفطرته ، طريقة للتفكير ، أما المقال ، عند الفيلسوف بالفطرة ، فهو شكل عرضى ، وطريقة مناسبة لتقديم نتائج سبق له أن توصل إليها بطرق أخرى . والنوع ، بالنسبة لكاتب المقال " شبيه بمسرحية فكرية تختلط فيها "البروفة " بالأداء الختامى " أما الفيلسوف ، فعلى العكس من ذلك ، يجرب أفكاره بنفسه ، على حدة ، قبل أن ينشرها (٢٠٨). ولاينكر نيكول على المقال مكانه المشروع بين الأنواع الصغرى من الأدب ، ولكنه يصر على أن يلتزم كاتب المقال بقواعد هذه الأنواع ، ويقنع بدرجته المتواضعة ، دون أن يخلع على نفسه هيبة الفلسفة التى هى ملكة النوازع الروحية ، ذلك أن النتيجة سوف تكون "خليطا مشوشا من الأنواع " . هذا الخليط هو بالذات مايعيب به نيكول على خوزيه اورتيجا اى جاسيتJose Ortega Y gasset كاتب المقال الفلسفى الإسبانى العظيم (الأقرب إلى مونتينى من حيث مزاجه الخاص) . وإذ يعترض نيكول على نزعة اورتيجا ومواطنيه (وبخاصة ميجويل دى أونامونو Miguel de Unamuno إلى جعل الذات ومايحيط بها أبطالا لمقالاتهم بدلا من الحقيقة الواقعة ، فإنه (أى نيكول) يضع قانونا :" يجب على المرء ، إما أن يخدم الذات أو يخدم الفلسفة " (٢٣٩) . ويقع الأختيار فى نهاية المطاف بين الأيديولوجية والعلم ، بين الـdoxa ، العقيدة ، وبين الـepisteme ، المعرفة العلمية

(١٥٠) إلا أن المقال النقدى الفلسفى الحديث - كما مثله ليس فقط «اونامونو» و«اورتيجا» ولكن ايضا جورج لوكاسgeorg Lukàcs ، وولتر بنيامين -Wal ter Benjamin ، وتيودور و. أدورنوtheodor W. AdornO ، وورلان بارت oland BarthesR ، وجاك ديريدا Jacques Derrida وآخرون - هذا المقال لايقبل قانون نيكول قبولا سلبيا . فالمقال ، بدلا من أن يخضع للنظم الفلسفية - لو شئنا أن نقبل صورة الأسلوب التى استخدمها أدورنو - لتوصيف الأغراض الضمنية لدى أولئك الذين يمارسون النوع - فإنه يرفض أن يخضع منهجه الخاص لقواعد مفروضة من أعلى ، ويسخر من الأمبريالية العلمية ، ويمضى نشيطا على تخوم القواعد الأكاديمية . وكتابة المقالات الفلسفية الحديثة ، فى شكلها الأكثر إثارة ، تعى إلى الأذهان سخرية نيتشه اللاذعة فى « شفق الآلهة » ،إذ يقول إن الرغبة فى تحويل كل شىء الى نظام أمر ينم عن الافتقار إلى الصدق والأمانة (١٩٨٢: ٤٧٠)

رابعا : بين المنهج والنبذة *: إعادة اكتشاف المقال

رغم أن باتر كان أول من عرف المقال بأنه « الشكل المناسب تماما لأدبنا الفلسفى الحديث » فقد كان علماء وسط أوروبا الذين درسوا التقاليد الألمانية الخاصة بعلم الجمال الفلسفى هم الذين بذلوا قصارى جهدهم لتبرير هذا التعريف . والمفكرون فى هذا التقليد من "ليسنج"LESSING إلى أدورنو اعتبروا الفكر وثيق الصلة بطريقة عرضه ، أما الرومانسيون الألمان ،" شليجل " و" نوڤاليس " NOVALIS فى نضالهم لخلق نقد يقرب ما بين الشعر والفلسفة ، باعتبار أن أشكالا ثانوية مثل القول المأثور ، والنبذة ، والمقال قادرة من خلال :" الاستبطان " على أن تولد بحثا ميتا فيزيقيا على أعلى مستوى (لاكو - لابارث -LACOWE

* المقصود بالنبذة ، القطعة من الشئ ، يقال نبذة من كتاب ، أو نبذة من رواية أو قصة - راجع المعجم الوسيط - المترجم.

LABARTHE، ونانسيNANCY ١٩٧٨) : وقد عانت كتابة المقال الرومانسي ، كالمذهب المثالي (الايديالية) المشتقة منه ، من أفول الوضعية التي سادت الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ومع ذلك ، فعند منعطف القرن الحاضر ، تجلت اللحظة مناسبة لانتعاش المقال الفلسفي الذي طرأت علية نهضة جديدة كاملة (لفتLufT ١٩٨٠:١٨-٢٢) . وكان نيتشه يطرق على دعامات النظم المثالية ، في حين انهمك الفلاسفة الأكاديميون في دعم البنيان " الكانتي" (نسبة الى الفيلسوف كانت - المترجم) الجديد المترنح ، وإنقاذ ماوسعهم إنقاذه من الأنقاض . وكان أصحاب المذهب الحيوي ، والنزعة الجمالية من المفكرين يشنون ثورة ضد المذهب الوضعي ، والمنهج العلمي . وكان ولهلم ديلثي DILTHEY وجورج سيميلGEORG SIMMEL يحاولان أن يقيما «ميثودولوجيا» (منهج بحث) مستقلة للعلوم الإنسانية ، في حين أن مؤلفين من أمثال جورج سيميل ، وروبرت موزيل ،ورودلف كاسنر ، وجورج لوكاس نشروا مقالات رائعة في النقد الثقافي وفي مجموعة "لوكاس" « الروح والشكل » لعام ١٩١١ (١٩٧٤) يتحرى الكاتب ، وهو ناقد مجري شاب عن مصير المقال الحديث الذي يماثله بالنقد. فهو يتساءل ، كيف أن كبار كتاب المقال ، إذ يصفون شكلا على وجهة نظر حيوية ينجحون في التسامي بنطاق العلم ويصلون به الى مكانة تقارب مكانة الفن ،" ومع ذلك دون إزالة الحدود التي تفصل المجالين أحدهما عن الآخر»؟ كيف أن هذا الشكل " يزود العمل بالقوة اللازمة حتى تنتهي به الى تنظيم مفاهيم الحياة ؟ ومع ذلك يميزه عن الكمال البارد النهائي الذي يتسم به العمل الفلسفي ؟» وفي راى لوكاس أن " الشكل هو الحقيقة فيما يكتبه النقاد ؛ الشكل هو الصوت الذي يستعيرونه لكي يوجهوا به أسئلتهم إلى الحياة " . هذا في حين أن كاتب المقال الحديث يستعين ببعض الأعمال السابقة لكي يصوغ أسئلته الجوهرية . ولم يكن أفلاطون - ويعتبره لوكاس أول كتاب المقال وأعظمهم - لم يكن في حاجة إلى "وسيط" ،وكان قادرا على أن يطرح أسئلته عن الحياة مباشرة . ذلك لأن أفلاطون - كما يقول لوكاس عاش في عصر ذهبي حين كان

جوهر الإنسان ومصيره متناغمين ، ومن ثم يتسنى التعبير عنهما فى شكل فنى. أما كاتب المقال الحديث ، وقد افتقد الحياة المنسجمة ، فإنه يبحث دون جدوى عن عمل لسقراط (و يعتبره لوكاس " الحياة النموذجية لشكل المقال ") يصلح لأن يكون له أداة للتعبير يصوغ بها مسائله الرئيسية .

وفى عصرنا الحاضر ، أصبح المقال الحديث "أكثر ثراء واستقلالا ، فلم يعد يختص بدور ثانوى ؛ ومع ذلك فهو عمل فكرى ، متعدد النواحى ، ومن ثم لايكتسب شكلا نابعا من ذاته » ؛ وعلى ذلك يتخذ غالبية الناقدين ضربا من العبث والتفاهه بمثابة «مزاجهم فى الحياة» .ولاتكفى الرموز والخبرات المقتبسة من أعمال أخرى . ويؤكد لوكاس أن كاتب المقال هو البشير الذى يعلن عن نهج عظيم ينتظر « وصول ذلك الذى يحمل القيم الجماليه الجديدة ...(كاتب المقال) شخص شبيه بالقديس يوحنا بابتست الذى راح يعظ فى الصحراء ، ويبشر بقدوم شخص آخر ، شخص لايستحق فك رباط حذائه « . ولكن هل كاتب المقال إذن مجرد بشير، تنتهى مهمته بحلول المنهاج الكبير ؟ إن فى تطلع لوكاس المسيحى إلى المنهاج جانب شجى ، ولكن فيه أيضا إبهام ، هذا التطلع إلى الكمال (وهو مألوف فى وسط أوروبا عشية الحرب العالمية الأولى) يسجل بعض الاحتجاج على تجزئة الوجود ، غير أن لوكاس يستشعر بغموض أن التسامى الذى يحلم به يقتضى أن يخضع هويته الواقعية لمثل أعلى أوغاية أسمى ، سواء كان هذا المثل الأعلى مجردا أوبديلا منه . ويقرر لوكاس فى هذه المرحلة من أعماله ، السابقة للماركسية ، أن تشوّف المقال غير المشبع له يقينا قيمة مستقلة ، إنه " حقيقة الروح ، لها قيمة ووجود ذاتى : إنه وضع أصيل ، عميق الجذور ، يتصل بالحياة كلها ... المقال حكم ، ولكن الشيء الجوهرى الذى له قيمة ليس هو منطوق الحكم (كما هو الحال فى المنهج) ولكنه الإجراء الذى ينتهى بصدور الحكم " (لوكاس ١٩٧٤:١-١٨). لم تعد الطريقة التى يتبعها كاتب المقال الحديث ، وهى الشرح والنقد "متمشية مع الحياة " إنه فى حاجة الى "مادة وسيطة " تنتمى الى أعمال أخرى ، وحياة أخرى تضفى معنى على عمله . حقا إنه كمتخصص فى التفسير

الثقافى ، أصبح بمثابة " وسيط " فهل قدر على كاتب المقال أن يجد نفسه حين يفقد ذاته ؟ كلا بالتأكيد ،إنه يجد نفسه على كل حال بالطريقة التى اتبعها لوكاس - كما نتبين فى خاتمة نظريته الأولى عن المقال ، فبعد أن انضم إلى الحزب الشيوعى فى عام ١٩١٨ ، واشترك فى ثورة المجر ، شرع فى كتابة مؤلفه الرئيسى " التاريخ والوعى الطبقى " (١٩٧١)، وكان ذلك فى العشرينات . ولم يكن لأى مؤلف كتب فى الفلسفة الماركسية مثل التأثير الذى كان لهذا الكتاب ، منذ عهد ماركس . وإذ يضع لوكاس النظرية الماركسية فى رعاية مقولة "الجملة" الهيجلية (نسبة الى الفيلسوف هيجل) فإنه فى الحقيقة يطور نسخة علمانية للمنهج الذى أعلنه بعبارات مسيحيه فى عمله السابق . وإذ أضطر الى شجب تركيبته الهيجليه الماركسية ، فإنه بقى مع ذلك فى الحزب الذى اعتبره بمثابة "تذكرته الى التاريخ ". إن إخلاص لوكاس لفكرة " الجملة "totality صادف سخرية من ناحية " المنهج " الستالينى الذى انضم اليه ؛ وأعماله المستوحاه من الماركسية يلازمها بإلحاح دفاعه السابق عن الأصالة المجزأه والموحده للمقال .

وإذا لم تأت تضحية لوكاس بذاته بالخلاص الذى كان يتوق اليه ، فإن من سخرية القدر أن الجزء من عمله الذى شجبه استثار رد فعل ضد مدرسة الفكر الهيجلية ، فى شكل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التى استغلت حجج لوكاس لنقد الإتجاهات الشمولية لنظريته الهيجلية الماركسية (١٩٧٣). واستمر الدفاع عن الشرعية الفلسفية للمقال بفضل اثنين من الناقدين المرتبطين بهذه المدرسة : وولتر بنيامين Walter Benjamin، وتيودورادورنوtheodor . adorno . فبنيامين فى تقدمته المنهجية (الميتودولوجية) لدراسته فى عام ١٩٢٨ للدراما التراجيدية الباروكية الألمانية (١٩٧٧) ، يفصل بين المعرفة التى يمكن اكتسابها ، والحقيقة التى يمكن فقط تصورها ، " المنهج ، بالنسبة للمعرفة وسيلة لاكتساب موضوعها. حتى ولو بخلقه فى الوعى ؛ والمنهج بالنسبة للحقيقة هو تصور الذات ، ومن ثم فهو متأصل فيه باعتباره شكلا " وفى حين أن الفلسفة، باعتبارها منهجا " تنسج بيتها ، كما ينسج العنكبوت بيته - بين أنواع

منفصله من المعرفة ، فى محاولة لاصطياد الحقيقة ، كما لو أن الحقيقة شىء جاء طائراً من الخارج " ، يعين بنيامين للفلسفة مثلا أعلى غير مكتسب : الحقيقة هى عَرض للأفكار . إنه يرى فى البحث أو المقال السرى الذى يشبهه بالفسيفساء الشكل المناسب لهذه الفلسفة البديلة : « منهجها .. هو التصور . والمنهج استطراد . والتصور استطراد - هذه هى الطبيعة المنهجية للبحث. وعدم وجود بنيان هادف موصول ، غير منقطع هو خصيصته الأولى ... وقيمة نبذات الفكر تزداد كلما كان لهذه النبذات صلات أقل بينها وبين الفكرة التى تتضمنها » (١٩٧٧:٢٧-٣٠) . وهكذا بدأت مهمة بنيامين فى التجريب بالأشكال الجزئية فى النقد ، وهى أشكال تعرض القليل من " البنيان الهادف الموصول " أو لاشىء منه ، وتمتد من البحث المطول ، والتفسير الى التوليفة السيريالية ، والمقال ، و"القضية" [٢] . واستمر عمله يعكس أولية "الجملة " الكلاسيكية وتفوقها على "النبذة" (كما تبينت بالتفرقة التى أجراها جوته بين الرمز والمجاز) ، وهو انعكاس بدأ لوكاس يحاوله فى نظريته الأولى عن المقال . وينسب بنيامين ، مثله مثل لوكاس إلى هذا التعارض ثقلا ، ليس فقط جماليا ، ولكنه أيضا تاريخى ، وانطولوجى ، وأخلاقى ، ويخلص بذلك إلى تصور مهمته على أنها عملية إنقاذ لظواهر واقعية مهجورة عاى ضفاف التاريخ بفعل المد والجذر فى الفكر المنهاجى الذى يسعى إلى التعميم . ومن أجل هذا الغرض يستخدم تقنية المونتاج السيريالى لإيضاح الظواهر الثقافية باستخدام " إضاءة أجنبية " هذه " الطريقة المنطقية المجهرية " لوضع النظريات (هذا المصطلح استعارة من شليجل) أثر فى صديقه أدورنو الذى أبان فيما بعد فى مؤلفه "منطق سلبى" أنه " لايجوز للفلسفة أن تتفلسف فى أشياء واقعية ، ولكن بالأولى انطلاقا من هذه الأشياء " (١٩٧٣:٣٣) ، وفى حين أضفى لوكاس ، على المقال ، فى فترته قبل الماركسية قيمة أصلية مستقلة ، ولكنها مع ذلك أدنى من قيمة المنهج ، أو " الاستاطيقا

(٢) كان اهتمام بنيامين بالشكل المجزأ واضحا فى البحث الذى أجراه عام ١٩٢٠ بشأن النظرية الرومانسية الألمانية عن النقد (بنيامين ١٩٧٣).

الكبرى " ، فإن التجارب النثرية التى أجراها بنيامين جعلت من كتابة النبذات منهاجا . أما أدورنو " فإنه طور بدوره أفكار بنيامين وجعل منها نظرية كاملة للمقال ،. وكما أن بنيامين حاول أن يعيد المجاز الى مكانه الصحيح بين الأشكال الأدبية " الباروكية " فإن أدورنو راح يعلن فى خطبته الافتتاحية عام ١٩٣١ بجامعة فرانكفورت عن عزمه جمع تراث " المذهب التجريبى الأساسى " الذى فقده المقال فى غضون القرن التاسع عشر بسبب الولع الشديد بالمناهج . لقد فضل مايتعرض له المقال من مخاطرالتجريب على الأمان المحبب الذى توفره المناهج . وإذ أخفقت الفلسفة فيما بذلته من جهد لاحتواء الحقيقة كلها من خلال الاكتفاء الذاتى العقلانى ، فقد آن الأوان لترك النظم البالية ، والاعتماد بدلا منها على المقال باعتباره منهجا فى التفسير الفلسفى ، يقوم على المواجهة الجدلية بين الأشخاص المفكرين ، والظواهر التاريخية الواقعية . هذه المواجهة قد تكون مجزأة، وتجريبية ، ونقدية : " ذلك لأن العقل غير قادر بالفعل على إنتاج الحقيقة برمتها أو إدراكها ، غير أنه قد يسعه أن يتغلغل فى التفاصيل ، ويرتاد دقائق الحقيقة كلها " (أدورنو ١٩٧٧ : ١٣٢-٣٣) .

وفى مقال رئيسى نشر فى عام ١٩٥٨ بعنوان : « المقال والشكل » (١٩٨٤) يمحص أدورنو تعريفه هذا النوع باعتباره نقدا أصيلا للمنهج النظامى . يقول إن المقال يرفض مبدأ التماثل الذى تقوم على أساسه كل المناهج – يرفض الافتراض العلمى بأن شبكة المعانى المجردة للمناهج تعكس بنيان الواقع ، وأن الذات ، والموضوع ordorerum , ordoidearum متماثلان (١٩٨٤:١٥٨) إن مايبرر تبنى هذا المبدأ ، مبدأ التماثل الفكرى ، حسبما يقول أدورنو هو غريزة السيطرة على الواقع ، أو التحكم فيه :" المنهج هو العقل الذى تخضع له مطالب الباطن ، والرغبة العارمة هى الدلالة على كل مذهب مثالى "(١٩٧٣:٢٣) . ودون أن يستخدم أدورنو طابعه الخاص ، يوازن نمط المقال بوضعه الفلسفى – وضع " المنطق السلبى " ، أو المنطق بدون « التركيب». وأدورنو إذ يتمادى في وضع سبق أن خطط له الرومانسيون الألمان ، واستخدمه لوكاس فى بداياته ، ثم

طوره بنيامين ، فإنه يعتنق التجزئة باعتبارها المصدر الفعلى للحقيقة - ومن ثم يناقض المنهج الأخير للوكاس (بشأن المذهب الماركسى لدى هيجل) الذى يفضل العام على الخاص ، والكل على الجزء .

وفى خطبة لأدرونو ، عام ١٩٣١ قرن المقال باعتباره طريقة للتفسير بفكرة سابقة لبيكنBacan عن الفلسفة باعتبارها " فن الاختراع" ال ars inveniendi إلا أن أداة هذا الفن ORGANON هو" الخيال المبدع " خيال مبدع صحيح - يبقى فى نطاق الماده التى تقدمها له العلوم ، ويمضى الى ماوراءها فقط فى أدق نواحى المادة المعروضة ..." (١٩٧٧: ١٣١) والخيال المبدع الدقيقoxymoron (اجتماع لفظين متضادين - المترجم) إذ يوحى بوجود توتر بين الذات وبين موضوع المعرفة ، توتر لايتسنى إضعافه ، يستثير الفكرة المثالية فى تلقائية منتظمة - هذا فى مقابل المنهج الفلسفى التقليدى الذى استبعد كل أنواع التلقائية ، وتناول أدورنو هذه الفكرة من جديد فى مقال له فى عام ١٩٥٨: فبدلا من تصنيف بعض الظواهر الخاصة تحت بند مبادىء أولية ، ومعان مجردة محددة ، فإن شكل المقال "يحث على التفاعل المتبادل لمعانيه المجردة فى مجال التجريب الفكرى .. ومن ثم تشابك المظاهر الجدلية ، كما تتشابك خيوط السجاد ، وتتوقف خصوبة الأفكار على كثافة النسيج "

وفى المعالجة البلاغية النوعية للمعانى المجردة ، يتفاعل الذات والموضوع : "العقل لايفكر ، ولكنه بالأحرى يتحول الى مضمار للتجريب الفكرى ، لايحاول أن يبسطه ... وينشأ المقال ، تقريبا ، بأسلوب لامنهاجى " وعبارة : -methodical ly unmethodical (لامنهاجى من حيث الطريقة) - وهى صدى لما يردده "باتر" ، متعمدا أو غير متعمد -تدل ثانية على أن المقال فى تمرده على الطريقة المنهاجية لايرضخ لمجرد نزوة ، أو خيال ذاتى " يتحدد المقال بوحدة موضوعه (١٩٨٤: ١٦٠-٦٥). ومهمة الموضوع التى يماثلها أدورنو فى مكان آخر بمهمة النقد هى أن يتابع " منطق الرأيين المتعارضين فى الموضوع " (١٩٦٧: ٣٢). ولما كان الموضوع - وهو فى رأى أدورنو دواما جزء من الواقع الإجتماعى - هو بذاته

متناقض ، فإن المقال ينشأ تبعا لذلك . " النسبية الذاتية متأصلة في شكله ؛ ويجب أن يبنى بطريقة من شأنها أن يستطيع دائما ، وفي أي موضع أن يتوقف . إنه يفكر في جزئيات ، لأن الواقع مجزأ ، ولكنه يكتسب وحدته فقط بأن يتحرك خلال الشقوق بدلا من أن يتحاشاها ، أو يوازيها ... والانقطاع ضروري للمقال ، والمقال يهتم دائما بالصراع المعلق "(١٩٨٤:١٦٤). وممارسة كتابة المقال عند أدورنو تهزأ بالمبدأ الديكارتي الذي يقضي بالتلفظ المستمر الشامل ، متحركا من أبسط العناصر إلى أكثرها تعقيدا . وبدلا من محاولة تقديم الأدلة في صورة متتابعة استنباطية غير منقوصة ، فإن المقال "ينسق العناصر بدلا من إخضاع بعضها إلى البعض الآخر ،. فقط ، جوهر مضمونها ، لاأسلوب تقديمها ، هو المتكافيء مع المعايير المنطقية "(١٧٠). ويشاطر الجمال الفن في لحظة من التسلية المستقلة ، "مبدأ السرور" الذي يسخر من " مبدأ الواقع " الصارم الخاص بالمناهج (١٦٨) . ويرد أدورنو على لوكاس الذي جعل موضع المقال بعد الفن ، فيسلم بأن المقال " يكتسب استقلالاجماليا ... ولكنه يتميز عن الفن من خلال طبيعته المفاهيمية ، وادعائه أنه ينتمي إلى الحقيقة ، دون أية سمة جمالية "(١٥٣).

وقد تعزز حجة أدورنو جزئيا دعوى نيكول"Nicol" بأن كاتب المقال يفكر وهو يكتب " مع جرة القلم " (نيكول ١٢٤) . وفي حين أن الفيلسوف المنهاجي يستخدم البلاغة كأداة إضافية لتلخيص نتائج تفكيره ، فإن كاتب المقال لايفصل لحظات الفكر التصورية عن لحظاته البلاغية . هذه اللحظات كلها تتفاعل في أسلوب النوع اللامنهجي . وفي رأى أدورنو (بخلاف نيكول) أن البعد الجمالي في التقديم لايفسد أدعاءات المقال بالانتماء إلى الحقيقة ، بل إنه بالأحرى يعززها. إن منهج أدورنو التناقضي يؤدي عمله من ناحية الأسلوب عن طريق المفارقة ، والتهكم ، واجتماع اللفظين المتناقضين ، والتباين ، وفي عبارات من قبيل " الخيال الجامح" ، و" الصراع المعلق " تعمل لعبة الأضداد الجدلية ضد الإيهام بالتوقف ، أو التماثل أو الجملة . والقول بأن مقالات أودرونو تحول الجدل (فن

٨٧

الحوار) إلى فن جميل لايعتبر مجازا لاجدوى منه . ولما كان أدورنو موسيقيا بارعا ، فإنه يعتبر الطريقة المسلسلة التى يؤلف بها أرنولد شونبر Arnold Schoenberg موسيقاه نموذجا جيدا للعرض الفلسفى : فكما أن تقنية شونبرج "جدلية " من حيث تجنبها السيطرة والتدرج ، ورفضها النغمية التقليدية ، كذلك فإن الجدلية السلبية فى كتابات أدورنو تقلب بصورة منهاجية تدرجات الفلسفة التقليدية وقواعدها (بك – مورس Buck - Morss ١٩٧٧:١٢٩–١٣١) . إن قراءة مقالات أدورنو تضطر القارىء إلى أن يفكر بطريقة جدلية . وشكل هذه المقالات هو منهجها ، مبلورا . ومع ذلك ليس معنى هذا القول بأنها تصور بصدق التدفق الفعلى لفكر أدورنو . فالمقال ليس مرآة تعكس العملية الذهنية التجريبية التى تجرى فى ذهن الكاتب ، أو نافذة تطل على هذه العملية . ولعل مثل هذا الاستنساخ مستحيل ، حتى ولو أراد المرء أن يجريه (أنظر أدورنو ١٩٧٤:٨٠–٨١) . والقول المأثور لبوفونBuffon " الأسلوب هو الإنسان" ، ولكنه على أحسن تقدير مثل أعلى فى الوسع الاقتراب منه ، دون تحقيقه ، ذلك لأن المقال ، حتى ولو استخدم التجزئة كأداة جمالية ، فهو مع ذلك عمل فنى مبنى ومنظم ، وكما يتبين فى مثال مونتينى ، إنه الوسيط ، ليس فقط للكشف عن الذات ، ولكن أيضا لمراجعة الذات ، إن المهمة البيانية للمقال النقدى أو الفلسفى ليست فى تصوير الفكر ، أو تمثيله ، ولكن فى نقل الشعور بحركته ، ومن ثم فهو يستحث فى نفس القارىء تجربة فكرية . والمقال ، إذ يقترح طرقا لمعالجة مشكلة ما ، بدلا من إيجاد حلول نهائية لها ، فإنه يتيح للقارىء أن يشعر بحركة تتخطى حدود المعرفة العلمية – ومن ثم كان لوكاس على حق فى قوله إن الأمر الجوهرى فى حكم المقال ليس هو منطوق الحكم ، ولكنه العملية نفسها .

وعلى الرغم من الحافز الداخلى الذى يستحث النظم للبت فى الأمور فإنها من الناحية التاريخية مجرد نماذج وقتية ، و" بيانات تمهيدية " فى البحث عن الحقيقة كولنجوود Collingwood ١٩٣٣:١٩٨) . ومع أنها كثيرا ما تكون انتقادية وابتداعية فى مرحلتها الأولى ، فإنها تنزع إلى الجمود والتوقف . وإذ لم تعد

تتجاوب مع الموقف الذى ولدها ، فإنها تغدو عوائق فى سبيل الإدراك الحسى والتجريب ، ويتعين إبطالها بمقالات فكرية جديدة . هذه هى الخلاصة التاريخية التى يتضمنها استنتاج أدورنو إذ قال : " القانون الشكلى الأكثر عمقا للمقال هو الهرطقة (١٩٨٤: ١٧١) . كذلك لايمكن لجدلية أدورنو السلبية أن تفلت من المصير التاريخى للمناهج ، وإذ يجادل أدورنو بشدة ضد المناهج ، فإن طريقته نفسها تصير أخيرا منهجا (وولفارث Wohlfarth ١٩٧٩: ٩٧٩) . وبدلا من أن تزيل هذه الطريقة عقبات الفكر المتلقى ، فإنها تتخذ لها موقفا تستند إليه (٣)

وفى هذا الخصوص ، فإن ممارسة أدورنو كتابة المقال تقف على نقيض ممارسة مونتينى كتابته ، والفرد هو دائما موضع التجربة فى جدلية أدورنو السلبية ، كما هو بالنسبة لمقالات مونتينى ،إلا أن وظيفة المذهب الذاتى تغيرت تغيرا جذريا وبينما يؤكد مونتينى " الأنا " (الذات) بكل مافيه من ثراء واحتمالات وجودية ، فإن مقال أدورنو المثالى يستتبع "(التخلص من كل رأى شخصى ، أو مجرد وجهة نظر ، بما فى ذلك الرأى بدأ به المقال (١٩٨٤: ١٦٦) .

إن كاتب المقال يمارس نوعا من ضبط النفس تمليه اعتبارات علمية وبلاغية فى آن واحد ، ومن ثم فإن الشخص قد يختبر الموضوع دون أن يتسلط عليه ، وتبقى الشخصية معطلة ؛ وتغدو الذات المدركة أداة للموضوعية فى نظرية أدورنو ومقالاته ،تكشف بالطبع عن شخصية فردية مميزة ، وأسلوب فلسفى لاشك فيه . الا أن أية أشارة مفرطة ، غير متحفظة إلى شخصيته ، وكل حماسة مؤثرة من جانب كاتب المقال : على طريقة مونتينى " مثلا تستبعد ضمنا باعتبارها انتهاكا للياقة الفلسفية وإذ تسامى خيال كاتب المقال ، فقد أصبح له الآن دور منهاجى رسمى يؤدية : ذلك هو دور " الخيال الدقيق" في خدمة " الجدلية السلبية" فقط فى الإشارات غير المباشرة ، وفى بعض النبذات المأثورة (فى Minima Moralia

---

(٣) كلمة system (نظام ، منهج) مشتقة من الجذور اليونانية syn ، وhistanay ومعناهما "الوقوف معا " .

مثلا) يتخلى أدورنو إلى حد ما عن حذره ، ويلمح بعض الشىء إلى تجربته الشخصية . مثل هذه التلميحات تكشف عن الأساس الأخلاقى لوضعه الفلسفى وضمنا عن نظريته فى المقال . كتب ذات مره (١٩٦٧ :٣٤) " إن نظم الشعر بعد أوشفيتز Auschwitz عمل همجى) . وبدلا من أن يتابع أدورنو نزعته الموسيقية المبكرة فإنه تبنى بالتفسير رسالة بنيامين الخاصة بإنقاذ مظاهر الوجود عديمة القيمة التى أهملتها المناهج . وبدلا من نظم الشعر (أو الموسيقي) فإنه كتب مقالات فى النقد الثقافى ، كان يعتقد أنها الوسيلة الوحيدة للتفلسف فى عهد هتلر وستالين . وعلى ذلك قد يقال إن المقال اكتسب عند أدورنو ، بطرق ملتوية وظيفة " ذرائعية" (وسيلية) ، وذلك لما فيه من نقد ذرائعى . أما استقلال المقال الذى كان موضعا للزهو ، والهزل ، فإنه مقيد بالواجبات التى فرضتها نظرية أودرنو : المهمة المنهاجية الخاصة بالخيال الدقيق والعبء الأخلاقى الضمنى الذى يتمثل فى مقاومة سيطرة النظم الشمولية على العالم .

خامسا : تنوعات فى كتابة المقال الحديث

قد توصف الأزمة فى تيار المعرفة بعبارات الجدل بين أساليب الفكر المجزأة وأساليبه الجامعه - بين المقال والمنهج ، ففى عصر مهدر بالنظام الشمولى من جهة فإن نزعة النظم للانطواء على نفسها ، ودورها العملى فيما أطلق عليه عبارة الأقتصاد السياسى فى الحقيقة (فوكوFoucault ١٩٨٠ :١٣١-٣٣) تستمر فى أن تجعل النظام مشتبها فيه باعتباره مبدأعلميا استطراديا من مبادىء المعرفة . ومن جهة أخرى فإن الطريقة التجزيئية فى كتابة المقال والتى مارسها وأيدها بعض طلائع الرواد من النقاد ، هذه الطريقة توافقت جيدا مع تقسيم المعرفة وتجزئتها فى أنماط أكاديمية ، وفى المجتمع العريض . وإذا لم يكن الفكر النقدى يتطلع أساسا إلى الالمام بالمجموعة الإجتماعية الثقافية كلها التى يعمل فيها ، بل يظل قانعا بإنتاج نماذج موجزة للواقع ،فى نطاق محدود : فإنه لم يعد بذلك نقديا ، ومن ثم

يبدأ فى استنساخ الوضع الراهن ، بدلا من أن يتحداه ، هذا المأزق يواجه " التركيبيين " (البنيويين) اللاحقين الفرنسيين ، جاك ديريدا ، وچان فرنسوا لويوتار Jean- Francois Lyotard ، ورولان بارت Roland Barthes ، وميشيل فوكو ، الذين تشكل أعمالهم فى مجموعها أهم تطور فى فن كتابة المقال المعاصر فى القارة الأوروبية ، هؤلاء المفكرون مثلهم مثل النظريين فى مدرسة فرانكفورت التى سبق الكلام عنها ، تأثروا بجاذبية النظم الفلسفية الساحرة - سواء الفينومينولوجية (الظاهراتية) ، أو البنيوية ، أو الماركسية ، أو التحليلية النفسية . و"البنيويون" الفرنسيون اللاحقون مثلهم مثل النظريين الألمان (ويستثنى من ذلك منهج لوكاس الأخير) قاوموا إغراء الفكر المنهجى برفع أسلوب التجزئة إلى مرتبة المبدأ الجمالى والمنهاجى [٤] . ولكن المدرستين النظريتين تفترقان فى مبرراتهما لهذا المبدأ .

فبالنسبة للنظريين الألمان الذين لم يزالوا يشتغلون - ولو في النقد - في نطاق نموذج إنسانى مثالى ،فإن تجزئة المعرفة تخدم غرضين . فهى أولا تحافظ على حرية التخيل باعتبارها لحظة ضرورية فى عملية تحرير المقال . وهى ثانيا تبدى أن الذات المفكرة فى هذه العملية لم تعد تلعب الدور الإنشائى المخصص لها فى النظم المثالية ، ولكنها بدلا من ذلك تحيل إلى موضوع المعرفة ، اتباعا لمنطق الإحراجaporias (الإحراج مشكلة منطقية غير قابلة للحل - المترجم) أما المدرسة الفرنسية فهى على العكس من ذلك (بنيامين - المحب للثقافة الفرنسية - يستبق فيقدم فى هذا الخصوص النظرة البنيوية اللاحقة) بقسط النظريات النقدية الألمانية الهيجلية اللاحقة ، الخاصة بالمذهب المثالى ، وتريد محو كل آثار المذهب الديكارتى والنزعه الإنسانية من تفكيرهم ، فتعلن أن الذات تنطوى على مفارقة تاريخية ، وأن المؤلف زائل. هذه المدرسة (الفرنسية) تنزع إلى تبرير الاستطراد

---

(٤) استخدم نعت التبعية القومية بمثابة مادة ملائمة . والفروق بين المدرستين ترجع ، دون شك الى عوامل تعميمية ، بقدر ما ترجع الى عوامل قومية .

الخطابى وانقطاعه بالإشاره إلى الحرية فى التعبير الشفوى ، أو الكتابة بأسلوب مستقل ، دون رقابة من ذات واعية (بارت١٩٧٧)، أو إلى أهواء ونزوات لبيدية (شهوانية) تلك التى نجدها نشيطة حتى فى الخطاب النقدى ، أو النظرية(ليوتار١٩٧٤) .

ويعرض "چان فرانسوا ليوتار " ضروب التقوى المستترة ، وادعاءات النظرية المتسلطة ، باعتبارها لغه رمزية ، أو خطابا مهيمنا ، ويدافع بدلا من ذلك عن خطاب " وثنى " يصبح فيه البحث عن الحقيقة " عملا من شأن الأسلوب " (ليوتار ١٩٧٧: ٩-١٠) . وإذا رأى أصحاب النظريات النقدية فى مدرسة فرانكفورت فى الوعي أنه موضع الإيديولوجية ومشهد الفكر النقدى، فإن " البنيويين" اللاحقين يهتمون بالأحرى باللغة والخطاب ، وينظرون إلى فلسفة العلوم باهتمام أقل من اهتمامهم بالفن الطليعى وعلم الجمال فيما يختص بنماذجهم الاستطرادية . والمقال وهو "طوباوى" (نسبة إلى اليو طوبيا : مثالى، غير عملى)فى الحالتين ، ولكنه بالنسبة للمفكرين الفرنسيين قد يكون بالأحرى، كما يقول رولان بارت"يوطوبيالغوية"(بارت ١٩٧٩: ٨).

ليس معنى هذا القول بأن للمدرستين مصالح متساوية فى نوع المقال . فالمفكرون الألمان ينسبون للمقال الدور البطولى المتمثل فى الدفاع عن الفكر النقدى والإبداعى ضد تعديات العقل الذرائعى المتضمن فى النظم . أما المفكرون الفرنسيون فإنهم فى مقابل ذلك قاوموا مماثلة مشروعاتهم بأنواع أدبية راسخة ، بل إنهم ينكرون فكرة النوع الأدبى نفسها (ديريدا ١٩٨٠) . وهم قد إبتعدوا دون شك، فى بعض الأحيان عن المقال بنوع خاص (ليوتار١٩٧٤: ٣٠٣)، ذلك لأنهم يرتابون فى المقالات باعتبارها تمثيلا للذات المفكرة، سواء ظهرت الذات فى الدور الأساسى للكوجيتو الديكارتى (الكوجيتو Cogito ، تلخيص لعبارة ديكارت: أنا أفكر،فأنا إذن موجود .المترجم) أو فى المظهر الأكثر ملاءمة لمقالات مونتينى. وعلى الرغم من هذه التحفظات فإن أصحاب النظريات الفرنسيين ينتمون بالفعل إلى تقاليد المقال الفلسفي . والجدير بالذكر أن ميشيل فوكو ،

ورولان بارت ، وهما من النقاد المنهاجيين للفردية البورجوازية فى أعمالهما المبكرة، يجعل كل منهما الذات (بطرق مختلفة) مركز اهتمام لأعماله المتأخرة ، ويحيى المقال فى الوقت نفسه. وإذ يبدى فوكو رغبته فى التنحى عن ذاته كأول باعث لعمله ، فإنه يحيى المقال على أنه « المادة الحية للفلسفة ... إنه تقشف ، وتدريب النفس على تنشيط الفكر »(١٩٨٦:٨-٩).

وأهم من الفروق بين المدرستين في هذا السياق هو أن كلا منهما ، إذ يتخطى الأطوار التاريخية ، يستجيب لظروف البحث والمعرفة المعاصرة ، بإنتاج مقالات بطريقة لامنهاجية . ومهما كانت الفروق بين المدرستين في المصطلحات الفنية ، فإنهما تتمردان على أسبقية النظم والمناهج ، كلاهما يرفض المطالبة بالموضوعية المطلقة ، مطالبة تعنى عادة الخضوع لما يبنيه الغير من موضوعات ، على أن فوضى المعرفة ليست هى التى يقترحها أصحاب النظريات هؤلاء ، إنما يقترحون بالأحرى الاعتراف المنهاجي بعامل الصدفه . كتب ديريدا فى فقرة عن المنهج فىOf Grammatology " عن علم النحو " ، كتب عن انطلاق (مؤقت) للتفكك (اللغوى)على طول " ممر مرسوم" ، منذ عصر " التركيز اللفظى Logocentrism » " الأنطلاق تجريبى فى أساسه ، ويعمل بمثابة فكر ضال ، مع إمكانية التجول فى خطة مرسومة ومنهاج ، ويتأثر بعدم المعرفة ، كما يتأثر بمستقبله ، ويغامر متأنيا... وينبغى أن نبدأ حيثما نكون» (١٩٧٦:١٦٢) غير أن أيا من المدرستين لايتبع صراحة المذهب التجريبى ، فكل منهما يواجه الفكر على أنه يلقى وساطة بيانية ونصية ، والمنهج البيانى للمقال ليبس اختراعا تقليديا قائما على معالجة الأشياء العادية المفهرسة: " التفكير الطوبولوجى... يعرف موضع كل ظاهرة ، ويجهل جوهر كل شىء " (أدورنو ١٩٦٧:٣٣) ويرفض أصحاب النظريات فى المدرستين فصل أعمال الفكر عن أعمال الكتابة ، واعتبار الكتابة مجرد أداة للفكر ، وإذ يواجهون اختيار نيكول بأن يخدم الذات ، أو يخدم الفلسفة ، فإنهم يرفضون التقيد بهذا الاختيار ، وكاتب المقال ، بخلاف الفيلسوف المنهجى الذى يردد أفكاره فى نفسه على انفراد ، ويحذف من خطابه كل أثر

للصدفة ، كاتب المقال هذا ، وهو يدرك أن الفكر إنما يتعلق بالظروف ، فإنه يفكر فى الظروف الخاصة بخطابة ، ويطويها فى خدمة الفكر الذى يقدمه .والمقال ، بدلا من أن يخفى طبيعته البيانية ، يواصل مهمته السقراطية ، وهى الجدل النقدى الثقافى فى الساحة العامة ، وتتفق المدرستان فى العمل ، إن لم يكن دائما فى الجانب النظرى ، تتفقان مع أدورنو (مرددا بنسى Bense ١٩٤٧ : ٤٢٠) على أن وظيفة المقال هى نقد الإيديولوجية " (١٩٨٤ : ١٦٦)[٥]، ومجاله الرئيسى تفسير النصوص تفسيرا نقديا. ولهذا السبب فإن نظريات المقال لها بالضرورة بُعد تأويلى . وأسلوب المقال ، من حيث المعرفة ، كما عبر عنه ديلثى DILTHEY أسلوب فردى IDIOGRAPHIC (أى أن له علاقة بالدراسة المركزة لحالات فردية – المترجم) أكثر منه NoMOTHETIE (خاص بالنواميس الطبيعية والمنطقية – المترجم) فهو يختص بتفهم حالات فردية بدلا من صياغة قوانين عامة. ويمكن النظر إلى حجة "ماكس بنس" التى تعتبر أن أسلوب المقال«تجريبى » (١٩٤٧ : ٤١٧–١٨ ، ٤٢٤) بمعنى « لاوضعى» أى أن المقال يجرى تجريات كشفية ، وتأويلية للظواهر دون غاية نفعية أو تعميمية (٦) ومن كل المبادىء التأويلية الشائعة فى المدرستين النظريتين (الألمانية والفرنسية) والخاصة بكتابة المقال مبدأ أساسى يقضى بأنه لاتوجد وجهة نظر تامة ، دون قيد أو شرط – ومن ثم يتعين على كاتب المقال أن يرجع دواما إلى سياق مقاله؛ كما يحتفظ المقال دائما فى شكله بأثر لهذا السياق ، وهناك فى هذا الشأن تماثلات لافتة للنظر بين

---

(٥) ينوه أدورنو بتوصيف "ماكس بنس" للمقال بأنه شكل الفئة النقدية لعقلنا ؛ (بنس ١٩٤٧ : ٤٢٠).

(٦) يشبه بنس فى موضع ما " النهج التجريبى" للمقال بنظيره فى الفيزياء (٤١٧–١٨). وبالنسبة للحجج المضادة لهذا التماثل ، انظر برونو بيرجر Bruno Berger(١٩٦٤ : ١١٥–٢٧)

(٧) شبهت الممارسة التفسيرية لكل مفكر "باللاهوت السلبى" : فبخصوص أدورنو انظر: بك – مورس Buck -Morss(١٩٧٧) ؛ وعن ديريدا ، انظر هاندلمان Handelman (١٩٨٣ : ٩٨–١٢٩)

أدورنو ، وديريدا . ففى معالجتهما للنص يعمل كل من الجدل السلبى، أو التفكك الإنشائى بمثابة تأويل سلبى . ويسعى كل منهما ، بصفتهما من القراء ، إلى الشذوذ ، والخروج من القواعد . وبمثابة نقاد يتلاعب الاثنان بتعارضات ثنائية لقلب تدرجات ميتافيزيقية تقليدية ، ولايظهران كيفية إنشاء نصوص أو أساليب تفسيرية ، وإنما كيفية إبطال القواعد المعترف بها (٧) ،وباعتبار كل من أدورنو، وديريدا من أصحاب النظريات ، فهما فى نهاية المطاف يجرفهما تيار المناهج الفلسفية ، فى محاولتهما هدمها . ولسوء الحظ ، فى ظروف المعرفة الحاضرة وانتشارها ، والتى تتجه فيها أدق النماذج النقدية إلى التيسير والملاءمة ، فإن عمل كل منهما ينزع إلى أن يكون آليا (روتينيا) ، ويتحول فى ذهن أنصاره من عمل مجرد إلى عمل مادى ، كما لو أن ثمن شعبيته مبالغ فيه إلى حد السخرية من الميول المبرمجة الكامنة فى كل أسلوب من أساليب كتابة المقال .

لقد أصبحت مهمة كاتب المقال أصعب كثيرا مما كانت عليه من قبل ، إذ تضم - كما ذكرت فى مثإلى الأول - الوظائف الانضباطية الخاصة بالنقد الأدبى إلى الوظيفة الأكثر اتساعا الخاصة بالنقد الإيديولوجى ففى الوظيفة الأولى ، المتصلة بمختلف فروع المعرفة ، يتعين على كاتب المقال الناقد أن يداوم الاتصال بضروب التقدم الهائلة فى تقنيات التحليل ، ومن ثم يكون بالضرورة أخصائيا . ومع ذلك ففى الوظية الأكثر اتساعا ، وظيفة المعارض للنظم الإيديولوجية ، يجب على كاتب المقال أن يربط التجربة الثقافية بالمجتمع العريض المعقد ، مجتمع يجد الناقد نفسه فى بعض الظروف في اتحاد استراتيجى مع الفن ضد الادعاءات النظرية المسيطرة . ومع أن " انفصال الفن عن المعرفة أمر ثابت (فى العصر الحديث) . وهذا اعتراض لايجوز إهماله"(ادورنو ١٩٨٤:١٥٤-٥٦)، إلاأنه يبدو من غير المحتمل التسليم بصحة الوظيفتين معا بنمط من النقد يغوص فى النص ، أو فى العمل الفنى على أساس مصطلحات هذا العمل ، إن الدعوة القديمة إلى نقد خلاق، والتى جددها أصحاب النزعه اللاإنشائية الأمريكان (مثلا هارتمان١٩٨٠) فقد تتوافق مع الدعوى بأن المقال يمارس طريقة لامنهاجية : " لامنهاجية " من

حيث أنه يعتمد على القدرات والطاقات غير المنتظمة التى تخلق الفن ؛ ولكن المقال "منهاجى " من حيث أنه يتمشى مع ضرورات النزعه الإنسانية المتواضعة - ليس فقط الاكتشاف ، ولكن أيضا التفسير ، والتعليق ، والبناء . ومع ذلك فإن وظيفة النقد المزدوجة لايؤيدها الإدعاء بأن النقد والفن شيء واحد . وكون الفن يتضمن تفكيرا نقديا ، وأن النقد قد يكون عملا خلاقا ، كما لاحظ " وايلد " Wilde، لايبرران محو التفرقه بينهما . والنقد لايكون نقدا لو اعتبر أنه فن فى ذاته ، لأنه بذلك - ولأسباب أخرى - يفرض على الملأ الاستفادة منه على أنه فن، بدلا من أن يكون حجة . ويجب على التحليل الأدبى لنصوص النقد أن يعمل على إيضاح المزايا الإدراكية فى المقال ، وليس حتما هدمها ، كما لوكان فى الوسع الرد على الحجج فقط بالإشارة إلى مافى بنيانها البلاغي من عيوب .

ترى كيف تتغير نماذج المعرفة ، وأشكال تقديمها استجابة لتقنية الإعلام ؟ سؤال مطروح للبحث . يرى ليوتار فى المقال أنه نمط سوف يتبع" ذرائعية" (براجماتية) العلم فى المستقبل القريب ، ويمارس التجريب الطليعي فى بحثه عن قواعد وبيانات جديدة ، وتقلبات خلاقة (١٩٨٤: ٨١)[٨] . ولكنه يبين أيضا أن تقنية الحاسب الآلى (الكمبيوتر) ظاهرة ذات حدين ، خطورتها فى أن تصبح أداة للتنظيم الإجتماعى، وإمكانية جعل كل إنسان مشتركا فى الأنشطة الاجتماعية الخاصة بالمعرفة والمعلومات (٦٧). ويحاول جريجورى ل. المر gregory L. Ulmer فى مؤلفه " علم النحو العملى Applied grammatology أن يستغل طاقة التكنولوجيا المتقدمة ، فيقنن ويكيف منهج مقالات ديريدا النقدية بالوسائط الإلكترونية ، ليجعله أقرب منالا كنموذج لكتاب المقال الأكاديميين ، والطلبة فى فصولهم الدراسية (المر ١٩٨٥).إلاأن منهج ديريدا يحتوى على لحظة لامنهاجية، لحظة التخيل التى ترفض أن تبرمج ؛ والمحاولات التى تبذل لبرمجتها بأية حال

---

(٨) " مابعد العصري هو ذلك الذى يقدم فيما هو عصرى ، مالايصلح للتقديم ؛ذلك الذى يحرم نفسه من سلوى الأشكال الجيدة ...(ليوتار ١٩٨٤: ٨١).

سوف تولد من التوافه والعقائد اكثر من المشاعر الباطنة . إن مشروع "المر" لايبخس فقط قيمة الاحتكاك القائم بين مبحث العلوم الديناميكى بالنسبة للعلوم فى المستقبل ، وبين التنظيم الأجتماعى الأقتصادى الحاضر ؛ بل إنه يفترض أيضا أن قوة تحريرية تلازم الوسائل التقنيه أكثر مما تلازم تطبيقها فى قرائن معينة ، سواء كانت هذه نقديه أو فنيه . وليس ثمة " نفحة رقيقة " تلحق أيضا بالمقال ، كما يعرف كل قارىء ، وكما نرى فى "ذرائعية" الشكل منذ مونتينى . إن لحظة الحرية ، والتمرد ضد" الروح الرياضية" ليست من معطيات هذا النوع الأدبى، بل يجب أن يعاد ابتكارها كل مرة يجلس الكاتب فيها ليكتب مقاله. وسواء أظهر الشكل عقلا ذكيا ، أو ذهناً بليدا ، فإن ذلك يتوقف أساسا على كاتب المقال .

سادسا : المقال نوع أدبى يتصل بالمعارف كلها :

مهنة كتابة المقال ليست مجرد اهتمام محلى بالنظرية والنقد الأدبيين . ولما كانت هذه المهنة تتضمن المعركة الجدلية القديمة بين الفرد المفكر وبين مناهج الفكر الراسخة ، فإن التفكير فى هذا النوع من الأدب يتصل أيضا بالأنثروبولوجيا الفلسفية. والمقال ، مثله مثل سائر الأشكال الثقافية يستجيب ، ليس فقط للظروف البيئية الخارجية المتغيرة ، ولكن أيضا لطبقات الجنس البشرى نفسها ، هذه الطبقات لاتتطور تبعا لعلاقة متماثلة فى الشكل مع المجتمع والتكنولوجيا. فلو كان الأمر كذلك ، فكيف نعلل المشاعر المزمنة بالحنين إلى الماضى ، والطهارة المفقودة ، والأزمة ، تلك التى وسمت الوعى الحديث ، وبررت غالبية المقالات النقدية الموجهة لظاهرة الحداثة ، منذ عهد روسو؟ وبقدر مايستجيب الشكل الفنى والأدبى لهذه الأطوار التاريخية ، فإن المقالات النقدية تواصل التعبير عن الحاجات المختلفة التى لم يتم إشباعها بعد ، أو التى كبحتها الحضارة بأساليبها التقنية والأجتماعية وطالما كان الفكر الذرائعى سائدا ، وعمت أوامره المجتمع ، فإن المقال سوف يتغيًا تقويم التوازن المختل عن طريق التفسير النقدى للثقافة ، بحيث تسجل الثقافة هذه الأوامر ، وتقاومها فى الوقت ذاته ،

ولايعنى هذا أن المقال يتمسك بالنماذج العتيقة للشخصية الفردية ، مثل " الرجل الأمين " عند مونتينى ، ولكنه مع ذلك لاينبذ المثل الأعلى لاستقلال الإرادة باعتباره إيديولوجية بالية ، وليس ثمة أحد يعزز أهداف المقال ، بأن يقابل بسذاجة بين اللحظة التلقائية ، اللامنهاجية فى كتابة المقال ،. وبين لحظتها النقدية أو المنهجية ،فقط فى وسع كاتب المقال إذا عمل على إبقاء التوتر بين اللحظتين أن يتجنّب التورط فى لغو الكلام ، أو " الدجماطيقية" ولم يعد الإختيار الآن -بافتراض أنه كان هناك اختيار - بين ذاتية مطلقة وبين منهاج مطلق ، فهذه هى أنماط مثالية ، أو أبنية نظرية . ويتجلى وصف الوضع الحاضر لكاتب المقال بوضوح في عبارة فريدريخ شليجل : " وجود منهج أو عدم وجوده: كل منهما يميت العقل ، وليس ثمة اختيار فى هذا الخصوص ، اللهم الاالجمع بين الاثنين (١٩٦٤: ٣١) وهناك ، فى مضمار النقد الأدبى المعاصر مغريات قوية فى كل من المناهج ، وأضداد المناهج ، وكلها أنماط من الفكر تستخدم حق الشفعة المضاد لحق الآخرين ، مثل أساليب المستعمرين الأولين : فأينما اتجه الإنسان ، وجد الساحة مرسومة بالتفصيل ، والطرق مخططة من قبل ، ومع ذلك فإن الوضع الحالى يتطلب أسلوبا فى الإستجابة أقل تخطيطا وبرمجة ، وأكثر إقداما ومغامرة ، نوعا من الفكر اكثر تجزؤا ، وشمولا ، لايحكمه بالكلية أى من المبادىء المنهاجية أو اللا منهاجية ، تأويلات إيجابية أو سلبية . وربما كانت الملكة المطلوبة(لدى الكاتب) أكثر من غيرها فى النقد الحديث ، التى أطلق عليها" كيتس" Keats- لسبب آخر، باعتراف الكافة :" القدرة السلبية ، أى قدرة الإنسان على التواجد فى جو من الشكوك والأسرار ، دون أن يجهد نفسه فى السعي وراء الحقيقة ، والعلة " (كيتس ١٩٧٥: ٣٥٠) وفى رأى كيتس أن هذه الملكة تعنى عند "شاعر قدير " أن " الإحساس الجمالى " يغلب كل أعتبار آخر ، أو بالأحرى يطمس كل إعتبار ،ووجود هذه الملكة عند كاتب المقال لايستتبع نتائج بهذه الدرجة المفرطة ، إنما تؤدى به إلى توازن ، وإلى إعادة كل اعتبار دون محو " الإحساس بالجمال "، وسوف تؤدى هذه الملكة - من حيث فلسفة العلوم - إلى نزعة ارتيابية مخففة

تتيح للكاتب أن يرحب بالمناهج ، ويجنى مافيها من طاقات وبصائر ، دون أن يخضع لها كل الخضوع ، وسوف تمكنه هذه الملكة فى الوقت نفسه ، من أن يقاوم الدعوة المغرية الصادرة من قبل أضداد المناهج ، مع حكمها المطلق المقلوب ، وميولها المنهاجية الضعيفة (ترى من غير كاتب المقال ، يستطيع أن يتغلب على معارضى الإنشاء ؟) وقد اعترف رولان بارت فى أواخر حياته المهنية أنه أنتج "مقالات فقط ، وهى نوع أدبى غامض يتنافس فيه التحليل مع الكتابة ؛ (١٩٧٣:٣) .أليس المقال ، بطبيعته المتناقضة ، تناقضا صريحا وشكله الشبيه بالفسيفساء ، وأسلوبه اللامنهاجى ، نوعا أدبيا متعدد الأشكال ، ومتصل بالعديد من العلوم ؟ ولما كان المقال "كتابة" و" تحليلا" ، أدبا وفلسفة ، إبداعا ونقدا ، فهو مازال النمط الأكثر ملاءمة للكتابة والبحث فى مختلف العلوم الإنسانية ، وكتابة المقال تبدأ حيثما يتواجد الإنسان. ومهما كانت الأماكن المحيطة بالكاتب مألوفه له فإنه ينظر اليها كأنها " أرض مجهولة " Terra ineognita ، وبخاصة حين تكون هذه الاماكن هى الأشياء المعروفة بوجه عام ، وليست مهمة الكاتب أن يبقى فى نطاق المعارف الأكاديمية المحددة بدقة ، ولا أن يجول عبر هذه الحدود ، ولكن عليه أن يفكر مليا فيها ، ويتحداها .إن من شأن قبوله الفئات السائدة حاليا وبقائه طوعا فى نطاقها أن يخالف مهمة المقال الأولى ألا وهى الاستطراد المنتظم ، وطريق المقال غير المنتظم (كلمةmethod – طريقة، منهج – آتية من كلمتىmeta، Lodos اليونانيتين ، ومعناهما : على طول الطريق أو الممر) يسجل عنصر الصدفة الشائع فى كل أشكال البحث الصادق ، لاحظ جستس بوشلرJustus Buchler أن " التلمس المنهجى هو نوع من الاتفاق مع الصدفة – هو حلف مشروط" ، و" هو ليس دليلا على الضعف فى الإنسان ، أو فى منهاج ، كما يظن بعض الفلاسفة ، إنه الثمن الذي لابد أن يدفعه بطبيعة الحال المخلوق الفانى فى عملية البحث "(١٩٦١:٨٤-٨٦) ومن ثم فإنه من الأصح القول بأن كتابة المقال هى أسلوب علمى فائق فى الفكر ، وكاتب المقال ، إذ يسلك الطريق الذى رسمه العرف فإنه لايقنع بمتابعة خط السير المفروض ، متابعة صادقة.

فهو (أو هى) ينحرف بفطرته ليستكشف الساحة المحيطة به ، ويقتفى أثرا شاردا ، أو شيئا شاذا ، حتى لو تعرض بذلك لأن ينحرف عن الطريق الصحيح ، أو ينتهى إلى طريق مسدود ، أو يعتدى على ملك للغير ، ومن وجهة نظر السائح الأكثر علما وتجربة ، يبدو الطريق منحرفا وعشوائيا . أما إذا حافظ كاتب المقال على صلته الطيبة بالحظ ، وتحرك بأسلوب لامنهاجى مخترقا أيكة التجربة العصرية ، فإن البعض سوف يجدون أن طريقة يستحق المتابعة .

*****

BIBLIOGRAPHY

ADORNO, THEODOR W., "The Actuality of Philosophy." *Telos* 31 (Spring 1977), pp. 120-33.

ADORNO, THEODOR W., *Prisms*. Translated by Samuel and Shierry Weber. London, Neville Spearman, 1967.

ADORNO, THEODOR W., "The Essay as Form." *New German Critique* 32 (Spring 1984), pp. 151-71.

ADORNO, THEODOR W., *Minima Moralia*. Translated by E.F.N. Jephcott. London, NLB, 1974.

ADORNO, THEODOR W., *Negative Dialectics*. Translated by E.B. Ashton. New York, Seabury Press, 1973.

AUDEN, W.H., *Forewords and Afterwords*. New York, Random House, 1974.

BARFIELD, OWEN, *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*. Middletown, Conn., Wesleyan Univ. Press, 1985.

BARTHES, ROLAND, *Image-Music-Text*. Edited and translated by Stephen Heath. New York, Hill and Wang, 1977.

BARTHES, ROLAND, "Lecture in Inauguration of the Chair of Literary Semiology, Collège de France." *October* 8 (Spring 1979), pp. 3-16.

BENJAMIN, WALTER, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

BENJAMIN, WALTER, *The Origin of German Tragic Drama*. Translated by John Osborne. London, New Left Books, 1977.

BENSE, MAX. "Über den Essay und seine Prosa." *Merkur* 3 (1947), pp. 414-24.

BERGER, BRUNO, *Der Essay: Form und Geschichte*. Bern, Francke, 1964.

BUCHLER, JUSTUS, *The Concept of Method*. New York, Columbia Univ. Press, 1961.

BUCK-MORSS, SUSAN, *The Origin of Negative Dialectics*. New York, Free Press, 1977.

COLLINGWOOD R.G., *Philosophical Method*. Oxford, Oxford Univ. Press., 1933.

DERRIDA, JACQUES, *Of Grammatology*. Translated by Gayatri C. Spivak. Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1976.

DERRIDA, JACQUES, "La loi du genre/The Law of Genre." *Glyph* 7 (1980), pp. 176-232.

DERRIDA, JACQUES, *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978.

FOUCAULT, MICHEL, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Translated by Colin Gordon *et al*, edited by Colin Gordon. New York, Pantheon, 1980.

FOUCAULT, MICHEL, *The Use of Pleasure.* Translated by Robert Hurley. New York, Random House, 1986.

FRIEDRICH, HUGO, *Montaigne.* Translated by Robert Rovini. Paris, Gallimard, 1968.

GILBERT, NEAL W., *Renaissance Concepts of Method.* New York, Columbia Univ. Press, 1960.

HANDELMAN, SUSAN, "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic." In *Displacement: Derrida and After*, edited by Mark Krupnick. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1983.

HARTMAN, GEOFFREY, *Criticism in the Wilderness.* New Haven, Yale Univ. Press, 1980.

HUNECKER, JAMES, "Concerning Critics". In *A Modern Book of Criticisms*, edited by Ludwig Lewisohn. New York, Boni and Liveright, 1919.

JANIK, ALLAN, and TOULMIN, STEPHEN, *Wittgenstein's Vienna.* New York, Simon & Schuster, 1973.

JAY, MARTIN, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950.* Boston, Little, Brown, 1973.

KEATS, JOHN, "Four Letters". In *Criticism: The Major Statements*, edited by Charles Kaplan. New York, St. Martin's, 1975.

LACOUE-LABARTHE, PHILIPPE, and NANCY, JEAN-LUC, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism.* Translated by Philip Barnard and Cheryl Lester. Albany, State Univ. of New York Press, 1988.

LUFT, DAVID S., *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942.* Berkeley, Univ. of California Press, 1980.

LUKÁCS, GEORG, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1971.

LUKÁCS, GEORG, *Soul and Form.* Translated by Anna Bostock. Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1974.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Economie libidinale.* Paris, Minuit, 1974.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota Univ. Press, 1984.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Rudiments païens.* Paris, Union Générale d'Éditions, 1977.

MONTAIGNE, MICHEL, *The Complete Essays of Montaigne.* Translated by Donald M. Frame. 1965. Reprint. Stanford, Stanford Univ. Press, 1981.

NICOL, EDUARDO, *El problema de la filosofía hispánica.* Madrid, Tecnos, 1961.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *The Portable Nietzsche.* Translated and edited by Walter Kaufmann. Kingsport, Tenn., Viking, 1982.

PATER, WALTER, *Plato and Platonism.* London, MacMillan, 1912.

SCHLEGEL, FRIEDRICH, *Kritische Schriften.* Munich, Hanser, 1964.

ULMER, GREGORY L., *Applied Grammatology: Post-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys.* Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press., 1985.

ULMER, GREGORY L., "The Object of Post-Criticism." In *The Anti-Aesthetic*, edited by Hal Foster. Port Townsend, Wash., Bay Press, 1983.

WILDE, OSCAR, *Plays, Prose Writings, and Poems.* London, Dent and Sons, 1975.

WOHLFARTH, IRVING, "Hibernation: On the Tenth Anniversary of Adorno's Death." *MLN* 94 (1979), pp. 756-87.

WOOLF, VIRGINIA, *The Common Reader.* New York, Harcourt, Brace, 1948.

چون . و . ميرڤي

أثر المذهب العصري
الجديد فى مستقبل العلوم الاجتماعية

لقد أخذ المذهب العصرى الجديد يزداد شيوعاً فى غضون السنوات الأخيرة حيث ترجمت إلى الإنجليزية مؤلفاتُ بعض الكتاب أمثال جاك دريدا ، وميشيل فوكول ، وچيل دليوز ، وجاك لاكان ، وفيلكس جواتارى ، فأصبحت فى متناول قراء الإنجليزية ، ومثلت تياراً فكريًا جديداً يتعين علينا تقييمه (هسان ، ١٩٨٥) . وشاعت اصطلاحات فنية جديدة مثل "السقوط فى الهاوية" و "اللبِيدو" (الشهوة الجنسية) ، و"التحليل الفُصامي" (نسبة للفُصام وهو مرض انفصام الشخصية) ، ومثل اللانهائيات (القضايا التى لايمكن البت فيها برأى "نهائي") ، وغير ذلك من الاصطلاحات التى يتعين تفسيرها ، وبيان تأثيرها فى تحليل الحقائق الاجتماعية . يضاف إلى ذلك ظهور مفهوم جديد للمعرفة ومناهج جديدة فى البحث ، ورؤية جديدة للنظام الاجتماعى تتفق مع هذه الأفكار الغريبة ، ولذلك يجب تقييمها لبيان أهميتها الاجتماعية ونظراً لغرابة اللغة المستخدمة فى هذا المجال وطبيعة الفلسفة المطروحة فإن المذهب العصرى الجديد يبدو لأول وهلة فى نظر القارئ غير الخبير ، وكأنه محاولة لهدم الأسس التى تقوم عليها المباحث العقلية .

ولقد كان للمذهب العصرى الجديد بعض الأثر فى علم اللاهوت ، والعلوم الطبيعية ، والتحليل النفسى ، والعلوم السياسية ، وبخاصة فى النقد الأدبى مثال ذلك أن علماء

ترجمة : أمين محمود الشريف

الاجتماع يستشهدون أحيانا فى أبحاثهم بمؤلفات فوكول ، وبخاصة ما يتصل منها بالطب، وعلم الجريمة . وأصعب شيء فى أمر المذهب العصرى الجديد الطابع "اللاثنائي" الذى يتسم به . وفى كلمة واحدة نقول إن أصحاب هذا المذهب يهدمون "الثنائية" التى يزعمون أنها موجودة فى كل الأفكار الغربية . وهذه الفكرة تثير مشكلات عديدة أمام علم الاجتماع التقليدى ، لما تنطوى عليه من تحدى بعض مفاهيمه المقدسة . ويذهب بعض نقاد المذهب العصرى الجديد إلى حد القول بأن هذه الفكرة من شأنها أن تزج بالمجتمع فى أحضان الفوضى بسبب تغاضيها عن العقل وافتقارها إلى الموضوعية . وكما يحلو لماكس فيبَر أن يقول إن إصحاب هذا المذهب يعرضون شرعية النظام الاجتماعى للخطر بسبب تشكيكهم فى التفكير الميتافيزيقى .

ويرد أصحاب المذهب عليهم بأن الحقيقة والنظام هما مناط الاستناد فى النظام الاجتماعى ، وهم يريدون بذلك أن مناط الاستناد الذى لايخضع لمقتضيات الظروف هو الأساس المتين المأمون لمعرفة الحقيقة والحفاظ على النظام . وهم إذ يشيرون إلى الفلسفة اليونانية القديمة كمناط استناد فى معرفة الحقيقة يرون ضرورة وجود مبدأ أساسى لحفظ النظام الاجتماعى ويقول فى ذلك "بول دى مان" (١٩٧٩ : ١١٩) إن "الوحدة ، والخير، والحق" هى مبادئ ضرورية لبقاء الحضارة . وإذا خلا المجتمع من هذه المبادئ المطلقة فأغلب الظن أن يتحقق ما رآه الفليسوف الإنجليزى "هُوبز" من انفجار المجتمع واشتعال حرب لا تبقى ولا تذر .

ومن المؤكد أن هذا الاعتقاد يلعب دوراً كبيراً فى علم الاجتماع الحديث (ميرفي، ١٩٨٥) . مثال ذلك ما قاله أوجست كومت من أن المعرفة العلمية تحولت إلى "رأى عام" أتاحت الأساس المتين الوحيد لحفظ النظام الاجتماعى . وكما هو معروف فإن "إميل دوركهايم" ردد نفس هذا الرأى عندما أعلن أن "الحقيقة في ذاتها" يمكن أن تكفل استقرار النظام الأدبى فى المجتمع الفرنسى . والواقع أن "تالكوت بارسون" كرس جهده لحل ما رآه المشكلة الأساسية التى تواجه علماء الاجتماع ألا وهى المشكلة الهوبزية ، وقال إن الحقيقة العليا هى شرط لازم لضمان الوفاق والوئام بين مختلف عناصر النظام الاجتماعى.

وقد يرفض بعض القراء النقد الموجه إلى علم الاجتماع من قِبَل أصحاب المذهب العصري الجديد لأن كومت ودوركهايم وبارسون لا يعدون من المنظرين التقدميين جدا . وعلى كل حال فان الفينومينولوچيا (= علم الظواهر) . والنظرية النقدية ، ونظرية التفاعل الاجتماعي كلها قد سبحت - لحد ما - في تيار التفكير الاجتماعي . بيد أنه لا يمكن بسهولة التغاضي عن أوجه النقد التي يثيرها اليوم أصحاب المذهب العصري الجديد.

ويقول كبار المدافعين عن علم الاجتماع إنه لما كان أصحاب مذهب الظواهر يعترفون بأهمية النوايا الباطنية فإنه لايتسنى لنا سوى القيام بقدر يسير من التحليل . والخلاصة أن علم الظواهر عاجز عن إدراك كنه الحياة الاجتماعية (ميرى ، ١٩٧٧) . ويميل إلى رأي شبيه بهذا أصحاب نظرية التفاعل الاجتماعي مثل شلدون سترايكر (١٩٨٠) ، حينما يصرون على الربط بين استخدام اللغة ، وقيام الحياة الاجتماعية . وربما استحال وجود النظام إذا لم توجد الحياة الاجتماعية . ويجنح أنتوني جيدنز (١٩٨٤) - وهو منظِّر نَقْدى - إلى هذا الرأي عندما يقول إن المشاركة والاتحاد ضرب من الحياة الاجتماعية . وفي كل هذه الحالات لابد من وجود قاعدة لتوجيه الحوار بين الأشخاص تحاشيا لوقوع هجمة بربرية .

ويقول أصحاب المذهب العصري الجديد إن الناس يبالغون في إضفاء صبغة مادية على النظام الاجتماعي دون داعٍ ، وهم يتصورون عادة أن المجتمع نظام معنوي مجرد، وظيفته التفرقة بين الحقيقة والوهم وتلخص نظرية النظم هذا الاتجاه ، كما يؤكد "چان فرانسوا ليوتارو" (١٩٨٤ أ : ١١) . والنقطة التي يؤكدها أصحاب المذهب العصري الجديد هي أنه متى كانت الدعامات البنائية كافية لحفظ النظام وجب على الأفراد أن يتخلوا عن حريتهم ، إذا أريد بقاء المجتمع . والحق أن التصرفات البشرية كثيراً ما تُعد مصدراً للأعمال الطائشة التي تهدد الحضارة باستمرار . بيد أن أنصار المذهب العصري الجديد يرون أنه لم يعد ثمة مبرر لهذه الثنائية نتيجة التطورات الأخيرة في النظرية اللغوية .

المذهب العصري الجديد : المبادئ النظرية

المذهب العصري الجديد يرفض الثنائية من الأساس . وبعبارة بسيطة واضحة يقول إنه لم تعد هناك حاجة لوضع نظرية قاطعة لإضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي والحقيقة العلمية . ويرى دي مان (١٩٨٦) أن جوهر المذهب العصري الجديد هو رفض النظريات ويقول ليوتارد (١٩٨٤ أ : ٢٤) نفس الشئ عندما يصرح أن أصحاب هذا المذهب يتحاشون البحث في الأسباب الكامنة وراء الأحداث التاريخية . ومعنى ذلك أن العمل الإنساني أو تاريخ الأفراد والشعوب يجب التماس أسبابه من ذاته لا من خارجه ، لأنه لم يعد من الممكن ارتكاز الحقيقة على قاعدة ثابتة لاتُنقض . ويرى أصحاب هذا المذهب أن المعرفة النظرية بالمعنى الذي أراده الأغارقة القدامى بكلمة "نظرية" معرفة زائفة . وقال موريس ميرلو - بونتي (١٩٦٨ : ٢٨ - ٢٩) إن الحقيقة العلمية توجد دائما في صيغة الاستفهام ، حتى لو استعنا بمبررات صريحة قاطعة في تأييد أي صورة من صور النظام الاجتماعي .

لماذا انسد الآن فجأة طريق الوصول إلى العالم الذي كان محل البحث في كل تراثنا الغربي ؟ لماذا أصبحت الرغبة في المتعة الجسدية أو بعبارة أصح الشهوة الجنسية كما يقول الفونسو لانجس (١٩٨٦) هي محور الاهتمام في الدوائر الفلسفية بدلاً من العقل الخالص ؟ لماذا أصبحت حياة العشق والغرام والرغبة الجنسية هي طابع البحث عن المعرفة الصحيحة بديلاً من حياة العفة وضبط النفس ؟ لماذا حلت فكرة "اللانهائية" (عدم البت في الامور برأي نهائي) محل النهائية المطلقة عند وصف الحقيقة المطلقة ؟ لقد جرت التقاليد بتشبيه الحقيقة بشجرة عميقة الجذور في الماضي . ولكن هذه الصورة عفى عليها الزمن منذ أن وصف دليوز ، وجواتاري (١٩٨٣ : ١٠ - ٢٦) الوجود بأنه أشبه شئ بالريزوم (= جذمار أي ساق أرضية شبيهة بالجذر) الذي يتشعب في كل الاتجاهات دون أن يكون له مركز حي ظاهر . والحقيقة ليست بارزة للعيان ولكنها كما قال هيراقليط تميل إلى الاختفاء ، وتحير ألباب كل الذين يريدون أن يروها ساطعة الضياء .

وبعبارة أخرى أصبحت الإبستمولوجيا (المعرفة) نشاطا شهوانيا .

ويرجع السبب في هذا التحول الفكري إلى الموقف اللاثنائي الذي يتخذه أصحاب المذهب العصري الجديد ، إذ يعلن ليوتارد (١٩٨٤ ب : ٤٢) - استناداً إلى كلام "عمانويل ليڤيناس" أن المذهب العصري الجديد هو ثورة على علم الكون (الأنطولوجيا) والتفكير الميتافيزيقي - وهي آراء قريبة مما ذهب إليه الفيلسوف الألماني هيجل . وترتب على ذلك أن أصبح الجسد هو منشأ كل التفكير الفلسفي وكل نشاط آخر . وطبقا لهذا الرأي انهار التمييز بين الباطن والظاهر الذي هو حجر الزاوية في التفكير الغربي ، ولم تعد الحقيقة هي التي توجه الرأي لأنه لايمكن الفصل بوضوح بين الشهوة والحقيقة . ذلك أن "الحقيقة لا تتكلم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما تعمل" (ليوتارد ١٩٨٤ ب : ٣٥) .

ويهدم أصحاب المذهب العصري الجديد الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا السيئة عن طريق تصورهم لوظيفة اللغة فيقول بعضهم من أتباع "فتجنشتاين" إن كل ضروب المعرفة حتى ما يتصل منها بالعلوم المضبوطة (الدقيقة) تنبع من "ألعاب اللغة" (ليوتارد ١٩٨٤ أ : ٩-١١) . والذي يعينه ليوتارد بهذا الكلام هو أن كل عمل لغوي يحدد معايير للتمييز بين الصواب والخطأ . وبدلاً من أن توجد الحقيقة في حد ذاتها فإن الاستعمال اللغوي يضع هذا المبدأ السامى " تحت رحمة المتكلم" ولم يعد ثمة ما يبرر المبدأ التقليدي الخاص بتجسيد الحقائق لسبب بسيط هو أن كل المعارف تصل إلينا عن طريق اللغة . يقول جاك لاكان " الحقيقة تأتي من الكلام لا من الواقع الحقيقي " ثم يتوسع في هذه النقطة فيقول إن الحقائق لا هى صحيحة ولا هى زائفة ، بل هى لغوية .

وبناء على ذلك فإن وظيفة اللغة تتجاوز مجرد الإشارة إلى شيء خارج عنها أو الدلالة عليه (متشيل ١٩٨٦ : ٧ - ٤٦) . ولكن إذا نظرنا إلى اللغة النظرة الثنائية ، ألفينا أنها ليست سوى أداة كاشفة للعالم . أعني بذلك أنها أداة من أدوات الزينة . التي تضفي مسحة من الجمال على الحقيقة الموجودة بالفعل . على أن مثل هذه النظرة تتضمن أن المعرفة الصحيحة لا تتأثر بالظروف العارضة التي تكتنف الكلام العادي . إلا أنه لو صح ذلك لانعزلت الحقيقة عن الظروف الإنسانية ولبقيت إلى الأبد مكتومةً لا

يتفوه بها اللسان . ولهذا السبب يقول چاك دريدا (١٩٧٣ : ٥٧) : " إن اللغة لا تمثل سوى نفسها ، وإن المعرفة لاتوجد خارج اللغة ، وإنما توجد في تضاعيف الكلام وتصاريفه . واللغة ليست شفافة بل هي أشبه شئ بالمتاهة الغامضة المتعرجة الكثيرة الممرات والأزقة المعقدة والمسدودة . ولذلك فهي لا تتيح لنا سوى طريق غير مباشر للوصول إلى الحقيقة . ويقول دي مان ما معناه " المعرفة تكمن في مكان ما بين المتكلم والحقيقة ".

وخلافا لرأي رولاند بارثس (١٩٦٧) الذي يتضمنه هذا التفسير لوظيفة اللغة ، لايوجد للغة مقياس ثابت يبدأ من درجة الصفر لتعزيز كل ما نعرفه . بل نجد على العكس أن اللغة لا تثبت على حال واحدة ، فهي تخضع دائما لمزاج المتكلم . ولما كان كل قول حافلاً لضروب المعاني المختلفة ، فإنه يتجاوز هدفه أحيانا ، ويقصر عن هذا الهدف أحيانا . ولذلك صح القول بأن اللغة تولد من جديد بعد موتها . ومن هنا كانت اللغة زاخرة برصيد احتياطي كبير من الحقائق (دريدا ، ١٩٧٤ : ١٨ - ١٩) . ولأن اللغة "حُبْلى" بالمعاني ، يجب أن تستقر على حال واحدة بحيث تتقرر طريقة واحدة في التفسير والتأويل للدلالة على الحقيقة . ولما كانت اللغة تكتسب معانٍ خاصة جديدة كل يوم أمكن لنا، منع أحد هذه المعاني الخاصة من الاصطدام مع المعاني الأخرى المحتملة - ولوبصفة مؤقتة على الأقل . وهذا هو مايدور في ذهن ليوتارد عندما يقول : يجب العمل بمقتضى ذلك حتى يتسنى معرفة الحقيقة .

ويترتب على المذهب العصري الجديد هدم المذهب الواقعي وبيان ذلك أنه لايمكن لنا أن نتصور قدرة العقل على نقل "نسخة مطابقة للأصل" من الحقيقة ، ولا يمكن الفصل فصلاً تاماً بين كلا هذين العنصرين من عناصر عملية اكتساب المعرفة . ومعلوم أن اللغة هي الواسطة في نقل المعرفة . ولكن الفعل المنعكس لايكون دائما جوابا مباشراً لأحد المنبهات . مثال ذلك أن البيئة تُدرك في وضع مقلوب أو في عبارات تعطيها معنى آخر في سياق آخر . ثم إن الإدراك لايكون نقيا صرفا بل يكون مشوبا بالغموض الناشئ عن العديد من الافتراضات بشأن كيفية إدراك الحقيقة الواقعة (الواقع الحقيقي) . وكذلك الإدراك هو ضرب من الخلق ، وليس صورة تمثل الحقيقة الواقعة . وهذا ما أكده وولتر

بنيامين (١٩٧٨ :٣١٩) عندما كتب يقول : إن خلق الله لا يتم إلا عندما تتلقى الأشياء اسماءها من الإنسان . وبعبارة أخرى فإن المبادئ السامية ذاتها تتحد اتحاداً لا ينفصم بالجسم اللغوي ، ومن هنا كانت متجسدة في أساسها ، أو كما يقول ميرلو - بونتي (١٩٦٨ : ١٣١) : "اللغة هي النسيج الضام الذي ينتظم الحقيقة ويجمع شملها".

النتائج الثقافية للمذهب العصري الحديث

(١) *بالنسبة للعلم*

يقول أصحاب المذهب - كما هو متوقع - إن دعاوي الوضعيين (أصحاب الفلسفة الوضعية) لايمكن أن تؤخذ مأخذ الجد ، وإن علماء الطبيعة عرفوا منذ زمن طويل أنه لايمكن قبول الحقائق دون إصدار حكم قيمي عليها (= دون تقييمها) مما يعوق الوصول إلى أي معلومات غير متأثرة بظروف الوسط الاجتماعي . ويقول ستيفان تولمان (١٩٨٢) إنه طبقا لمبادرة أصحاب المذهب العصري الجديد ، أصبح تطور الكسمولوجيا (علم الكون) مستحيلاً ، لعجز العلماء عن الاضطلاع بدور المراقب المتجرد ، غير المتحيز ، وهو الدور الذي يجب أن يقوم به دائما كل باحث علمي . ويذهب كارل بوبر (١٩٨٢ : ٣٤ - ٣٦) إلي مثل هذا الرأي في رفضه الحتمية (= القول بأن أفعال الإنسان والتغيرات الاجتماعية هي نتيجة عوامل خارجية لاسلطان للإنسان عليها) عندما يؤكد أن نظرية السببية يجب أن ترتبط دائما بالتجربة مما يتعذر معه اكتشاف أي عوامل سببية مستقلة . وبناء علىٰ هذا الرأي لا يفهم ليوتارد لماذا يصر كثير من علماء الاجتماع على التشبث بأهداب الفلسفة الوضعية ، محاولين صياغة علمهم طبقا لصورة من العلوم الطبيعية نبذها العلماء منذ زمن طويل ، ويقول - خلافا لمبادئ الفلسفة الوضعية - إن المجتمع ليس "وحدة كلية " ، وإنه بحاجة إلى مناهج بحثية دقيقة

(ليوتارد ١٩٨٤ أ : ١٢) .

ولما كانت كل نظم المعلومات ليست سوى "ألعاب لغوية" فإن المبادئ المنطقية الدقيقة لاتكفي لضمان اكتشاف الحقائق . ويقول ليوتارد (١٩٨٤ : ٥٩) - مستشهدا بأقوال رينيه توم - إنه توجد - في أفضل الأحوال " جزر من الحتمية " أعني أن كل المعلومات " حتمية محليا " أو داخلة في إطار تفسيري أو لغوي (ليوتارد ، ١٩٨٤ أ : ٦١) . وبعبارة أخرى أن المعلومات تنبع من مصدر ترفضه الفلسفة الوضعية .

وفيما يتعلق بنظرية رينيه توم (١٩٧٥) السالف الذكر ، وهي التي تعرف الآن بنظرية "الكوارث" ، فإنها تنظر إلي العالم الاجتماعي على أنه مجموعة من المناطق (الجزر) المتفرقة أو المجالات (الأطر) التفسيرية . وطبقا لهذه النظرية يتوقف رجحان وقوع حادثة ما في هذه المناطق على الظروف والملابسات التي تقع فيها هذه الحادثة . وهذا الرجحان عبارة عن افتراض صحيح لوقوع الحادثة . وقد يؤدي التحول من افتراض إلى آخر إلى التعجيل بوقوع كارثة ، لأن قدرة الأشخاص على توقع سلوك الآخرين قد يطرأ عليها خلل خطير يحول دون تقدير الموقف تقديراً صحيحاً . ولما كانت الحركة بين مجالات التفسير منقطعة (لتفرق المناطق) فإن علماء المذهب يدركون أن معنى الحادثة قد يتغير تغيراً محسوساً متى دخل في مجال جديد من التفسير . ومن هنا لايكون الاتصال والتفاهم بين مجالات التفسير ممكنا إلا بعد العمل على التوفيق بين الافتراضات السائدة في مختلف المناطق الاجتماعية بشأن ما يحتمل حدوثه .

وبعد ظهور علم الظواهر، والنظرية الوجودية ، والنظرية النقدية - مثلاً - لم يبق لدي ليوتارد وغيره من أصحاب المذهب العصري الجديد ما يقولونه سوى النزر اليسير مالم يواجهوا مشكلة يهملها غالبا نقاد الفلسفة الوضعية ، ألا وهي أنهم يشكون في قدرة الكمبيوتر على تحقيق أمل الوضعيين في إيجاد معلومات غير متأثرة بظروف وملابسات الموقف والوسط الاجتماعي . والمعتقد أن اختراع الكمبيوتر من التطورات ذات الأهمية البالغة نظراً للدور الذي يلعبه في تنظيم المجتمع الحديث . ويزعم أصحاب المذهب العصري الجديد أن الكمبيوتر أو "الأرقام" يمكن أن تصور المعلومات بصورة تثير مشاكل كبيرة مع العلم بأهمية نشر المعلومات فيما يسمى بالمجتمعات التكنولوجية

المتقدمة . ويقول فوكول (١٩٨٠) بحق إن المعلومات في أيامنا هذه لازمة لتعزيز ميزان القوة .

ويمثل الكمبيوتر ما أسماه ماكس هورخيمر (١٩٨٢) " أحدث هجوم على الميتافيزيقا " وإن كان قد قصر هذا الوصف في الأصل على الفلسفة الوضعية . فباستخدام الكومبيوتر ساد الوهم بإمكان الوصول إلى معلومات موضوعية (غير متأثرة بالخبرة الشخصية ولا متحيزة) كما تدل على ذلك الآمال التي أعرب عنها كل من الخبراء الفنيين والمواطنين ، وإن كان هيوبرت وستيوارت دريفوس (١٩٨٦) يسجلان أن المزاعم التي ذاعت عن هذه التكنولوجيا مبنية على فهم خاص ومحدود لمعنى الرمزية . ولما كان الكمبيوتر لا يعمل بكفاءة إلا عندما تُصنف المعلومات والبيانات بدقة ، وتعالج بسهولة، لم يكن سوى رموز خامدة هامدة (لاقدرة لها على الحركة أو العمل) . وضمانا لنجاح معالجة البيانات والمعلومات جعلت الرموز موضوعية (دريفوس ودريفوس ١٩٨٦ : ٥٣) وبذلك ترتكز المعلومات على "ثوابت" دقيقة ، ويمكن تصنيفها بلا صعوبة . يضاف إلى ذلك وضع أرقام المفاهيم المستخدمة في تصنيف المدخلات (المواد الداخلة في الكمبيوتر) في المساحة المطلقة . والواقع – كما يقول ج . ديفيد بولتر (١٩٨٤ : ٨٣ – ٩٠) أن المساحة المستهدفة التي خصص لها جزء معين من المعلومات مصونة لا تمس في الأصل .

وبتجريد المدخلات من كل الملابسات ، ومساواة العقل بالمنطق الصوري وجعل المعلومات تجريبية ، تهيأ السبيل لوضع نظام كامل لتحديد المعلومات وتخزينها واستخدامها . ولكن الإجراءات الشكلية المفرطة والمرتبطة بتشغيل الكمبيوتر تعد أكبر مواطن الضعف فيه . وكانت أول الأسماء التي أطلقت عليه اسم " الآلة المنطقية " و"الالة الاستنتاجية " لأنه كان من المعتقد أن هذه الآلة تعمل وفقا للقوانين الطبيعية ، وتستنبط معاني الحقائق وتتكيف آليا طبقا للسمات المتغيرة للحقائق . ويمكن أن يحدث كل ذلك دون تدخل من جانب الإنسان ظاهراً . وكما يقول جواتاري (١٩٨٤ : ٨٣) إن الكمبرة (استخدام الكمبيوتر) أسفرت عن إنتاج آلة لا تعبر عن معنى لأن كل المعلومات المخزونة فيها مشفرة (محولة إلى رموز شفرية) إلى أقصى حد ممكن ، وهي في غني

عن الفحص الدقيق .

هب أننا استخدمنا الكمبيوتر في العلاج الطبي فماذا يحدث ؟ يحدث أن توجد علاقة غير متوازنه بين الطبيب والمريض ، تتمثل في أنه لاينتظر أن يسهم المريض بصفة كاملة في وضع خطط العلاج ، نظراً لهالة الغموض والألغاز التي تحيط بالرياضيات والمنطق الصوري والإلكترونيات وكلنها أمور يعجز عن فهمها المريض بخلاف الطبيب . بيد أن العصريين الجدد أخذوا يكشفون النقاب عن أيديولوجية الكمبيوتر . وأهم ما كشفوا عنه أن لغة الآلات السبرانية (التحكم الآلي) تستمد معناها من العقل اللغوي الباطن (اللاشعوري) وهو عالم يقول عنه "لاكان" إنه هو جذر التاريخ وهذا العالم يختلف عن الهوة اللازمنية التي أشار إليها فرويد ويتصل هذا العالم بالجانب التعبيري والتفسيري للغة . ومع أن الكمبيوتر يشترك في هذا العالم الذي يشبه ما يسميه أهل الفينومينولوچيا " عالم الحياة " فإنه لا يستطيع أن يحتفظ بمركزه الممتاز العادي . ويقول ليوتارد إن هذا التغيير النظري يثير هذا السؤال ": أهذا صحيح ؟ غير أن السؤال تاه في غمار المشكلات التي تواجه التعليم . ومن هنا لم يكن من الممكن أن يستأثر نقل المعلومات بالاهتمام لأنه يجب علينا أن نراعي الاحكام القيمية التي تضفي على المعلومات معناها .

ويقول ليوتارد (١٩٨٤ أ : ١٠) مستخدما أحد الاصطلاحات الفنية في الاقتصاد الماركسي إنه لايمكن تجريد المعلومات من "قيمتها الاستعمالية " لأن المعاني اللغوية تضفي على الظواهر معنى من خلال " تحديد خواصها واستعمالاتها " . ولذلك لم يكن الكمبيوتر أمراً مجردا معنويا ولكنه وسيلة من وسائل التفسير . ويوضح لنا ليوتارد (١٩٨٤ أ : ١٦) على الرغم من اقتراحات الفنيين - أن الآلات السبرانية مبرمجة طبقا لبيانات مقررة وتقييمية ، ولذلك ليست الكفاية الفنية أمراً ضروريا في تشغيل الكمبيوتر . بيد أن القضايا التقنية تحجب بسهولة العوامل السياسية والاقتصادية والأدبية التي تضفي الشرعية على قاعدة خاصة من قواعد المعلومات أو تسلب الثقة من هذه القاعدة . والواقع - كما يقول " چاك إيلول" إن التكنولوجيا تهدف إلى التقليل من العنصر البشري في أي نشاط من الأنشطة .

(ب) المعلومات الصحيحة

لقد كان النقد الأدبي هو محور اهتمام العصريين الجدد . وكانت مؤلفات كل من ...جاك دريدا" و "جوليا كرستيفا" و "ج . هليس ميلر" و " بول دي مان " أقوى المؤلفات تأثيراً في هذا الصدد . والنقطة الرئيسية في نظرية النقد الأدبي عند العصريين الجدد هي أن " اللانهائيات " (القضايا التي لايمكن البت فيها برأي نهائي) هي التي تقرر كيفية قرأة النص . وهم ينتقدون النظرية البنياوية وكل النظريات الشكلية الأخرى ، قائلين إن معنى النص يتوقف على الطريقة التي يفسر بها ، دون الالتزام بقواعد موحدة وثابتة . وإنطلاقاً من هذه الفكرة يرفض العصريون الجدد طريقة التفسير التي يقترحها "جدامير" لأنه يعتقد في رأيهم أن جوهر الفن سرمدي لايبليه كر الدهور . ويرفضهم رأي جدامير يكشفون عن نفورهم من نظرية "الفينومينولوجيا" (= الوصف العلمي للظواهر الواقعية مع اجتناب كل تأويل أو شرح أو تقييم) التي يقولو إنها "تخمد القرائح" بدلاً من أن تطلق العنان للفكر الجوال الذي يرى "دليوز" أنه أمر حيوي بالنسبة للقراءة المثمرة.

والمعروف عن العصريين الجدد أنهم يقولون "بهدم بناء" النص . ومامعنى هذا ؟ هل معناه هدم النص إلى جانب هدم العقل والمنطق والنظام كما يقول خصومهم ؟ يقول ديفيد هوي (١٩٨٥) في تعليقه على مؤلفات " دريدا" : إن تصوير هدم بناء النص علي هذا النحو تصوير غير دقيق . إن كل ما يعنيه "هدم بناء" النص هو هز أو تفكيك النص حتى تتسنى قراءته ، لأنه لو كان النص بناءً مغلقا محكما خاليا من كل ثغرة لأصبحت القراءة ضربا من التكرار الممل . إن الهدف من القراءة هو الحصول على كل " المعلومات الصحيحة " وليس الوصول إلى الحقيقة فقط . ومع ذلك فإن أي قراءة للنص بل كل قراءات النص لايكون لها أي مبرر إذا سلمنا بحق المؤلف في أن يكون هو "الساكن" الوحيد في مبنى النص .

لأن العامل المؤثر في قراءة النص هو قدرة اللغة على أن تنقل إلينا عالم المؤلف ، فضلا عن فهم النص . واللغة في هذا الصدد ليست هي التجربة فقط بل هي رائدة

التجربة ورسول التجربة . فالنص ومؤلف النص كلاهما يوجد "داخل" التجربة ، وكلاهما غير محكوم بضرورات المبنى أو المعنى . ففي صميم النص توجد "سيرة" شخص شهواني تسيطر عليه الغريزة الجنسية ويهوى حياة العشق والغرام . وهذه السيرة تستعصي على التصنيف . ولكن يمكن فهمها في تضاعيف الكتابة خلال لحظة خاطفة . ويقول ميرلو-بونتي (١٩٧٣ : ١١) إنه يجب خلال القراأة أن يعيش المؤلف في عالم القارئ وبذلك يحتل مكانا لم يكن موجوداً من قبل . وكذلك يقول "لڤيناس" إن " الكتابة موهبة لارسالة " ، والفرق بينهما أن الموهبة تواجه الشخص وتغير بيئته ، وتتطلب استجابة ، في حين أن الرسالة هادئة خلو من الحماسة والعاطفة المشبوبة ، ومن الممكن تجاهلها والتغاضي عنها . والنصوص عند هدم بنائها هي أشبه شئ بالخطبة أو الخطاب الذي يتطفل علي القراء ويطالبهم باحترام الشخص الذي يتكلم . وهكذا يصبح النص "دعوة إلى الحوار" ، لامجرد مجموعة من الأقوال التي يراد حل شفرتها وفك مغالقها !!

ويعترض العصريون الجدد على التحليل "الكرايتلى" للعلاقة بين الرمز وما يعنيه (دي مان ١٩٨٦ : ٩) ، ويشير دي مان في هذا الصدد إلى أفلاطون ونظريته القائلة بوجود مماثلة بين الرموز والحقيقة . وبعبارة أكثر دوراناً بين علماء الاجتماع أنه لايجوز التمييز بين الرموز الطبيعية والاجتماعية ، خلافا لرأي ج . هـ . ميد ؛ أو وفقا لرأي "بارسون" في " الواقعية التحليلية " التي تقول بأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور أن اللغة تعبر في وقت واحد عن الأدوار والطرق التركيبية التي تربط بينها . وبالمثل فإن الإنسان لا يستطيع أن يقول بأن "التركيب العميق الذي قال به "شومسكي" هو المبرر لوجود اللغة . ذلك أنه لايمكن الفصل بين النواحي الأدبية والنواحي الاجتماعية . ومن هنا فإن المعرفة والعاطفة يرتبطان معا ارتباطا لا تنفصم عراه . والواقع أن اللغة تؤثر بسحرها في المعرفة أو المعلومات ، وتخضعها لأهواء المتحادثين . ولذلك فإن اتباع مناهج البحث الدقيقة لا تكفي لاستخلاص الحقيقة واستخراجها من مكامنها ، والمنهج العاطفي - لا العقل - هو الذي يستطيع أن يفتح أمام الباحث طريق الوصول إلى الحقائق .

(جـ) أسلوب التحليل

يشكو النقاد أن المذهب العصري الجديد يسد الطريق أمام تطور المعرفة بطريقة منهجية ، ويقولون إن أصحاب المذهب لايؤيدون قضيتهم حين يصفون منهجهم "بالتحليل الفصامي" (نسبة لمرض الفصام وهو انفصام الشخصية) (جواتاري ١٩٨٤ : ٧٣ - ٨١) ؛ دليوز وجواتاري ، ١٩٧٧ : ٢٧٣ - ٣٨٢) . فكثير من الناس يفهمون هذا الاصطلاح على أنه يعني أن العصريين الجدد يبذرون بذور الفوضى في مناهج البحث والفكرة السائدة هي أنهم يقتصرون في دراسة الحقائق الاجتماعية على جمع طائفة من الذكريات المستمدة من تجارب خاصة تافهة ، مما يغلق الباب في وجه كل معلومات عامة صحيحة .

ولكي يتسنى فهم عبارة " التحليل الفصامي" على الوجه الصحيح يجب توضيح الرأي الذي يرفضه العصريون الجدد ، فنقول إن المناقشات التي دارت حتى الآن حول أسلوب التحليل الجديد قد اقتصرت على طبيعة المرض العقلي وطريقة النقد الأدبي . ويقول " فيلكس جواتاري " أكبر مدافع عن التحليل الفصامي : " إن التحليل المؤسسي (نسبة للمؤسسات التي تتولى علاج الأمراض العقلية) قد عفى عليه الزمن ، لأنه تحليل اختزالي حيث إنه يتغاضى عن العنصر البشري في التشخيص وفي الأدب . ذلك أن علماء النفس والأطباء النفسيين ، وأصحاب الدراسات الشكلية للنصوص الأدبية "يخنقون الرغبات والأهواء" ويزعمون أن بعض التصرفات المعينة مع المرضى لها ما يبررها في الواقع (جواتاري ، ١٩٨٤ : ٧٧) . وهكذا "تتبع سياسة " ضيقة الأفق بين الطبيب والمريض والكاتب والقارئ فيصبح الطبيب والكتاب بمقتضاها أداة لإعادة المريض إلى حالته الطبيعية بتأثير الدور الذي يلعبه كل منهما في كبت نزعات المريض وأهوائه وآرائه . ويزيد چاك دنزلوت (٩٧٩) هذه النقطة بيانا فيتهم المعالجين للمشكلات الاجتماعية بأنهم يكممون كل الأصوات التي تتحدى الأوضاع الراهنة في المجتمع باعتبار أن هذا التحدي ضرب من الطيش والنزق يتنافى مع العقل السليم وأن معارضة النظم والمعايير السائدة ضرب من الأعمال الصبيانية ، وهكذا ينشأ نوع من جنون الاضطهاد

الجماعي ، حيث تحوم الشبهات حول كل محاولات التشكيك في شرعية النظام السائد (جواتاري ، ١٩٨٤ : ٨٦) .

وإذا استخدمنا المجاز التمثيلي الذي ذكره "بيير بوردييه" ، قلنا إن "سوقا للقيم اللغوية" تنشأ حيث يتم التبادل بين قيم سبق تقريرها (طومسون ، ١٩٨٤ : ٤٢ - ٧٢) . ولايدور الحوار هنا بين أفراد بل بين فئات نظمت عفو الخاطر . وفوق ذلك فإن دخول هذه السوق محظور على كل من ليس لديه حظ كاف من رأس المال اللغوي . ويتم تنفيذ هذا الحظر عن طريق اتباع أسلوب " العنف الرمزي " الذي يستهدف بصفة خاصة أنماطا معينة من المعيشة وأساليب معينة من الحياة (طومسون ، ١٩٨٤ : ٥٥ - ٥٨) . ولايحظى التفكير غير المستقيم إلا بقيمة تبادلية قليلة . ويؤكد ليوتارد هذه النقطة عندما يقرر أن المؤسسات (الاجتماعية) لها حرية التصرف في تحديد القواعد الواجب اتباعها ، والحركات اللغوية . وفي هذا الصدد يتم اصطباغ الخيال بالصبغة الاجتماعية عن طريق فصل اللغة عن الواقع الاجتماعي .

وعلى الرغم من أن البحث الذي قام العصريون الجدد حول السمة الأيديولوجية المحتملة للرمزية ، فريد في بابه - وبخاصة في تطبيقاته الماركسية - فإن إسهامهم المنهجي الجوهري هو إثبات أن التحليل الفصامي يغني عن التقييم المؤسسي . ولكن هذا الاسلوب من التحليل قد تعرض لسوء فهم كما أشرنا إلى ذلك في بداية المقال . وهذا الأسلوب لا يرفض الواقع الاجتماعي باعتباره أمراً لا أهمية له ، ولكنه يهدف إلى إيجاد رمزية متعددة المراكز . بيد أن هذا الاقتراح في ظل واقع اجتماعي رهيب يعد ضربا من الجنون !!

لما يوضح العصريون الجدد منهجهم باستخدام موضوعات مستمدة من دراسة الفصام؟ إن استراتيجيتهم توضح بجلاء ضرورة التخلي عن المناهج التقليدية حتى يتسنى لهم أن يفرقوا بين الجنون واختلال العقل . هل الفصام دليل على اختلال العقل أو رفض الواقع الاجتماعي ؟ ما هو الشئ المزعج في سلوك المريض بالانفصام ؟

يقول العصريون المحدثون إن مرضى الفصام يكبون الكبوة الأخيرة فيتحدون الواقع، ومن هنا يصفهم الناس بالمجانين ، وينبذهم المجتمع لانتحالهم رموزا غريبة بدلاً من اللغة

العادية . ولأن لغة المريض بالفصام تبدو مشوشة مضطربة ، يعتقد الناس أن عقلهم غائب . وتمشيا مع فكرة السوق اللغوية يسأل فوكول : هل يمثل الجنون "غيابا عن الإنتاج" (فيلمان ١٩٨٥ : ١٤) .

ويرد أصحاب المذهب العصري الجديد على هذا السؤال بقولهم إن الجنون ليس سوى رد فعل لموقف مضاد للرمزية السائدة أو مناف للعقل السليم . وبعبارة أخرى إن التاجر (المريض) لا يعرف قواعد اللعبة في السوق ، ولذلك يعتبر مجنونا . وما جنونه سوى رفضه للكبت والاستكانة له . وبعبارة أخرى فإن الذين يتصايحون بانفعال وثورة يوصفون بالجنون ، لأن اللغة كما يقول العصريون الجدد تستبطع أن تشتت العقل في عدد غير محدود من الاتجاهات . والذين يعيشون في سجن لغتهم – لا في الواقع – يشرفون على الجنون ! إن الجنون في لغة قد يكون عين العقل في لغة أخرى !

ويعتقد العصريون المحدثون أنه لايجوز قصر اللغة على صيغ معينة . يقول دي مان (١٩٧٩ : ٣٠٠) كل لون من الكلام ينتج قدراً زائداً من المعرفة ، وبذلك ينهدم كل أمل في الوصول إلى المعلومات الصحيحة أو النهائية . إن التحليل الفصامي مبني على القول بأن المعرفة ليست محصورة في بضع مقولات أساسية ومشتهرة . وخلافا لفلسفة الحصر والقصر التي تحدد بصراحة المعايير الثابتة للأقوال الصحيحة الصادقة ، فإن التحليل الفصامي يتطلب منا أن نعتبر كل الأقوال حاملة للمعنى وإن لم تكن بالضرورة عقلية .

والتحليل الفصامي يضفي أهمية على "التفرد" (الصفات المميزة والخاصة) بدلا من أن يخضع المعرفة لمعان وقوانين اجتماعية سائدة ، (جواتاري ، ١٩٨٤ : ٧٧) ، وهو "يفرِّد" مصادر المعلومات لأنه يركز الاهتمام على المسلمات اللغوية التي تشكل الحقائق ، وبهذا تمكن العودة إلي النواة اللغوية للحقائق مما يتيح للباحثين الإحاطة بالمعرفة . ومتى تحررت الحقائق من ربقة المنطق والعقل طفت على السطح . وبناء على ذلك ، يشبه جواتاري التحليل الفصامي برجل ثوري يخلو من العقل ، ولكنه لا يخلو من المعنى .

(د) النظام الاجتماعي

الإبستمولوجيا التي يعرضهاالعصريون الجدد تحول دون تنفيذ الأفكار التي ينادي بها علماء الإجتماع لتثبيت دعائم المجتمع : ومنها - كما يقول العصريون الجدد - "الدعاوي الواقعية " التي يدعيها هؤلاء العلماء (ليوتارد ١٩٨٤ أ : ٧٣ - ٧٩) . أعنى بذلك قولهم إن المجتمع له وجود واقعي حقيقي ، أي له شخصيته الاعتبارية المستقلة عن شخصية الأفراد الذين يتألف منهم . ويعتقد هولاء العلماء أن هذه الفكرة القائلة بواقعية المجتمع من شأنها أن تحافظ على كيانه ، لأنه متى وصلت الأوضاع والأدوار والرموز إلى مستوى النظم أو المؤسسات الاجتماعية المحترمة أمكن الوصول إلى واقع اجتماعي يعترف كل عاقل بشرعيته والمأخذ الوحيد الذي يأخذه العصريون الجدد علي هذه الفكرة هو إقامة النظام الاجتماعي بعيداً عن لغة الحوار والتفاهم وارتباطه بمثل عليا لاتقوم على أساس من التجربة ، وهذا من شأنه أن يضفي على النظام صفة القداسة .

ولما كانت العوامل الشخصية والأحداث التاريخية - كما يقول كرستيفا (١٩٨٠ : ٦٨-٩١) - متشابكة ، فإنه لايتصور أن يشجع النظام الاجتماعي لغة الحوار . ولذلك ينحى العصريون الجدد باللائمة على أوجست كومت ، وسبنسر وبارسون "لسذاجة" نظرياتهم . ولكن خصومهم ينددون بهم لرفض هذه النظريات ويتهمونهم بأن فكرة النظام الاجتماعي عندهم يكتنفها الغموض حيث يقولون إن تطور ونشأة المجتمع أمر متروك للظروف بدليل أن ليوتارد (١٩٨٥ : ٩١) يرى أن النظام الاجتماعي يمكن أن يقوم ، دون الاعتماد علي القواعد الضرورية مستشهداً في ذلك بمثل "هاسيدي" (نسبة للهاسيدية وهي فرقة يهودية تأسست في القرن الثالث ق . م لمناهضة البدع الإغريقية) . على أن كل ما يكشف عنه هذا الكلام هو أن فكرة العصريين الجدد عن النظام الاجتماعي لايمكن تقديرها دون تفهم كاف لآراء عمانويل ليفيناس ، ودي مارتن بوبر ، بالإضافة إلى آراء "الهاسيدية".

وبيان ذلك أن الهاسيدية يرفضون رأي أفلاطون بشأن الحكومة ، كما يرفضون كل

الآراء الأخرى القائلة بأن المجتمع هيئة اعتبارية (معنوية) . ويؤيد العصريون الجدد في هذا رأي دي ليڤيناس ويقولون إن القول بأن المجتمع هيئة اعتبارية لايشجع النقد ، بسبب تحول الأعراف والتقاليد إلى أوامر وقوانين (حكومية) (ليوتارد ، ١٩٨٥ :٦٦) ويخصون بالذكر أن عدم نقد النظام القائم يفضي في النهاية إلى خضوع المواطنين لسيطرة المجتمع الذي خلقوه في البداية ، كما يفضي إلى فقدان حريتهم ، لسبب بسيط، وهو أن الأفراد لايمكن أن يحكموا أنفسهم . ويتفق مع هذا الرأي الذي يعتنقه الهاسيدية اعتقاد ليوتارد (١٩٨٥ : ٩٠) القائل بأن عدم نقد النظام يحمل الأفراد على الانصياع والانقياد ، الذي يؤدي في النهاية إلى الرق والاستعباد . ومتى هام الأفراد بحب الأشخاص الذين ارتفعوا إلى مرتبة الزعامة والبطولة فقدوا استقلالهم وحريتهم !

وتفاديا لإقامة النظام السياسي على أساس الأوامر التي تفرض النظام فرضاً يرى العصريون الجدد أن المجتمع يجب أن يقوم على الحوار اللغوي أو بالأحرى "على شبكة مرنة من الألعاب اللغوية " (ليوتارد ، وتيبو ، ١٩٨٥ : ٥٨ ؛ ليوتارد ، ١٩٨٤ أ : ١٧) ، فاللغة والمجتمع صنوان ، لأن النظام ينبثق من الحوار بين الأشخاص . ويقول ليڤيناس إن الأفراد يمتازون بالقدرة على القفز من لعبة لغوية إلى أخرى مع ربطهم بين الأبعاد المعرفية التي تدعم هذه الألعاب .

ويقول كرستيڤا (١٩٨٠ : ٥٥ - ٥٦) : "الواقع أن هذا التداخل بين الألعاب اللغوية يولِّد عُقَداً لغوية تربط بين الأشخاص مؤقتا . ومع ذلك فإن النظام الناتج لا يمثل إجماعاً لسبب بسيط هو أن هذا المبدأ لا يفعل سوى تحديد الشروط التي يجب توافرها لكي ينتقل الشخص من "أنا" إلى "نحن" (ليوتارد ، وتيبو . ١٩٨٥ : ٨١) . وبدلاً من اللجوء إلى أوامر قاطعة لتنفيذ النظام فإن العصريين الجدد - تبعاً "لدي ليڤيناس" يقولون إن الأشخاص يمكنهم أن يتقاربوا ويتفاهموا معًا بصورة مباشرة عن طريق اعترافهم بالفروق الموجودة بينهم . ومتى سلم الأفراد بأن غيرهم يختلف عنهم - بدلاً من حمل الكافة على الالتزام بمثل أعلى يشمل الجميع ، فإنهم يستطيعون أن يتفاهموا ويتواصلوا على أساس التعارف الشخصي بينهم .

ويرى العصريون الجدد أن النظام الاجتماعي يجسد مجتمعًا لغويا ولكنهم يحرصون

على البعد عن النظريات مثل نظرية الفينومينولوچيا والنظرية البنياوية أو بعض صور من البراجماتية (نظرية الذرائع) لأن كل هذه النظريات في رأيهم ترى أن اللغة تشترك في الواقع الاجتماعي ولكنها ليست مصدره . ويصر ليوتارد (١٩٨٥ : ٦٥) على هذه النقطة : وهي أن اللغة يمكن استنباطها من ذاتها لا من غيرها . ولذلك فإن النظام لا يعتمد إلا على قدرة المتحاورين على استئناس اللغة لا السيطرة عليها حتى يخلقوا إطاراً مؤقتا لفهم الواقع الاجتماعي . ومن خلال وضع أوامر افتراضية أو لغوية يتحقق النظام دون كبت أو قهر (ليوتارد ، وتيبو ، ١٩٨٥ : ٥٧) . ويعترف "بوبر " بأن صورة هذا النظام تتفق مع المعنى الحقيقي لكلمة Socialitas التي تعني "اتحاداً حراً من الأفراد يقوم على المحبة والزمالة .

الجدل الدائر في الوقت الحاضر حول المذهب العصري الجديد

من الواضح أن العصريين الجدد لايرفضون الواقع والنظام الاجتماعي حتى لا يدفعوا المجتمع إلى ظلمات الفوضى . وكذلك يخطئ من يقول بأن أي تفسير للواقع الاجتماعي أو أي تنظيم اجتماعي آخر يجب أن نتلقاه بالقبول بعد ظهور العصريين الجدد . ويقول هؤلاء إن كل لعبة لغوية تستند إلى قواعد يجب احترامها إذا أريد تقييم الواقع الاجتماعي تقييما صحيحا . ويمكن التعرف على حقيقة الشخص الذي يحاورك ويحادثك إذا فهمت اللعبة اللغوية التي يلعبها ، بدلاً من اعتباره شخصيةً خرساء . إن القواعد ليست غائبة (= غير موجودة) ولكنها خافية . ويقول هابرماس إنه هو نفسه لايدرك الفرق بينهما (برنشتاين ، ١٩٨٥) . وفوق ذلك فإنه يتعذر علينا أن نتخيل أن النظم (المؤسسات) الاجتماعية تمثل الجوهر الحقيقي للمجتمع بصورته التقليدية ، ولكنها - على الأكثر - صورة مؤقتة من الاستعمال اللغوي لايعترض عليها أحد .

وإنك لتجد كثيراً من الكتاب يعارضون المذهب العصري الجديد لعجزهم عن فهم المجتمع على نحو "لاثنائي" ، قائلين إن النظم الاجتماعية التقليدية تصون المجتمع من الوقوع في براثن الفوضى لأنها تضع للتجربة حدوداً وتعدلها . ولكن المركز الممتاز الذي تتمتع به هذه النظم لم يعد مقبولاً لأنه لم يصبح هناك - كما يقول ليوتارد (١٩٨٥ : ٤٣) "خارج" نستطيع منه أن نكون صورة صحيحة للأشياء . ونظراً لعدم وجود أي مصدر آخر للمعايير ، يجب أن نكتفي بنظام ينبع من "الداخل" . ولاشك أن كثيراً من علماء الاجتماع لايرتاحون إلى هذا الرأي ، وبخاصة عندما يتطلعون إلى تبوء المقام الرفيع الذي ينالونه من وراء استخدام المجازات والاستعارات اللغوية في وصف الحياة الاجتماعية . وبعد تسلح علماء الاجتماع بهذه الآراء الموضوعية ظاهراً ، لم يعودوا فلاسفة بل أصبحوا علماء .

ومن أسفٍ أن العصريين الجدد يستنكرون شرعية النظريات الميتافيزيقية التي يستعين بها علماء الاجتماع على إيهام الناس بأنهم علماء ، كما يستنكرون تلك الفكرة الرصينة القائلة بأن عدم وجود أية إشارة إلى نظام القيم من شأنه أن يشوه الحقائق بدلاً من أن يفتح أمام علماء الاجتماع طريق الوصول إلى الحقيقة . وبناء على ذلك؛ فإن هؤلاء العلماء قد يتجاوزون الحدود التي تفرضها مناهج البحث قبل الحصول على أدنى قدر من المعلومات المفيدة للمجتمع . ذلك أن "العلماء المرحين" - كما وصفهم الفيلسوف الألماني نيتشه (١٩٢٤) هم وحدهم القادرون على استخراج ذخائر المعلومات المطمورة في جوف التاريخ . إن العلماء يشعرون بنشوة السرور والطرب عندما يعرفون أن طلب الحقيقة يبعث البهجة في النفوس ، وأن العلم نفسه يرتكز على مسلمات لايلزم بالضرورة أن تكون علمية . فالفكر الهازل اللعوب المتحرر من قيود المناهج البحثية هو وحده الذي يستطيع أن يفهم رغبات الإنسان وشهواته . إن الحياة وليس التكنيك ، هي السبيل إلى المعرفة .

خـــاتمـــة

الموضوع السائد بين العصريين الجدد يتلخص في العبارة الآتية « احترس من الخطر! » لايستطيع الباحث أن يقف بمعزل عمن يدرسهم ! وفوق ذلك فإن الشك هو وحده الذي يؤدي إلى المعرفة ، لأن الراحة النفسية التي تولدها الصيغ وأساليب التكنيك البالية قد تعمى الباحثين عن الحقائق . ونظراً للارتباط الوثيق بين التفسير والمعرفة لا يمكن فصل العلم عن الخيال . وربما يتعين على علماء الاجتماع أن يوفقوا بين اعتبارات تعذر التوفيق بينها من قبل ، بغية الوصول إلى طرق مناسبة لإماطة اللثام عن وجه الحقيقة . وخطة العلم المعاصر مبنية على أساس النظم غير الثابتة ، لا على أساس البديهيات . وبدلاً من الاعتماد علي القواعد وحدها فإن العصريين الجدد يخترعونها . ونتيجة لتحديهم للحتمية ، فإن الناس يعدونهم مجانين . بيد أنه يجب ألا يعزب عن البال أن الترخص (عدم الالتزام بالمعايير الدقيقة) في البحث عن الحقيقة ينطوي على خطر عظيم ، وبخاصة إذا علمنا أن السواد الأعظم من علماء الاجتماع يرون أن بناء النماذج هو جوهر رسالتهم العلمية .

****

REFERENCES

BARTHES, ROLAND (1967). *Writing Degree Zero*, New York, Hill and Wang.

BENJAMIN, WALTER (1978). *Reflections*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich.

BENJAMIN, WALTER (1969). *Illuminations*, New York, Schocken.

BERNSTEIN, RICHARD J. (Ed.) (1985). *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

BOLTER, J. DAVID (1984). *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

DELEUZE, GILLES (1977). "Nomad Thought". pp. 142-149 in *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison, New York. Dell Publishing.

DELEUZE, GILLES and FELIX GUATTARI (1983). *On the Line*, New York, Semiotext(e).

DELEUZE, GILLES and FELIX GUATTARI (1977). *Anti-Oedipus*, New York, The Viking Press.

de MAN, PAUL (1986). *The Resistance of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

de MAN, PAUL (1979). *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press.

DERRIDA, JACQUES (1974). *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

DERRIDA, JACQUES (1973). *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press.

DONZELOT, JACQUES (1979). *The Policing of Families*, New York, Pantheon.

DREYFUS, HUBERT L. and STUART E. (1986). *Mind over Machine*, New York, Free Press.

FELMAN, SHOSHANA (1985). *Writing and Madness*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.

FOUCAULT, MICHEL (1980). *Knowledge/Power*, New York, Pantheon Books.

GIDDENS, ANTHONY (1984). *The Construction of Society*, Berkeley, University of California Press

GUATTARI, FELIX (1984). *Molecular Revolution*, London, Penguin Books.

HASSAN, IHAB (1985). "The Culture of Postmodernism", *Theory, Culture and Society* 2, 119-130.

HORKHEIMER, MAX (1982). *Critical Theory*, New York, Continuum.

HOY, DAVID (1985). "Jacques Derrida", pp. 41-64 in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press.

KRISTEVA, JULIA (1980). *Desire in Language*, New York, Columbia University Press.

LACAN, JACQUES (1977). *Ecrits*, New York, Norton.

LINGIS, ALPHONSO (1986). *Libido*, Bloomington, Indiana University Press.

LUHMANN, NIKLAS (1982). *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984a). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984b). *Driftworks*, New York, Semiotext(e).

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS and THÉBAUD, JEAN-LOUP (1985). *Just Gaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MAYRL, WILLIAM W. (1977). "Ethnomethodology: Sociology without Society?" pp. 262-279 in *Understanding Social Inquiry*, ed. F.R. Dallmayr, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1973). *The Prose of the World*, Evanston, Northwestern University Press.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1968). *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press.

MITCHELL, W.J.T. (1986). *Iconology*, Chicago, University of Chicago Press.

MURPHY, JOHN W. (1985). "The Centered Society and the Sacrifice of Human Freedom", *et cetera* 42, pp. 109-118.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1924). *Joyful Wisdom*, New York, Macmillan.

POPPER, KARL (1982). *The Open Universe*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield.

THOM, RENÉ (1975). *Structural Stability and Morphogenesis*. Reading, MA: Benjamin.

THOMPSON, JOHN B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press.

TOULMIN, STEPHEN (1982). *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley, University of California Press.

STRYKER, SHELDON (1980). *Symbolic Interactionism. A Social Structural Version*, Menlo Park, Benjamin Cummings.

برايتون پولكا

الحقيقة والمجاز

التفسير ، كممارسة فلسفية وأدبية

التحليل ، والتفسير

حين يكتب اوبرباخ Auerbach في Mimesis (التقليد ، المحاكاة) : "تمثيل الحقيقة في الأدب الغربي The Representation of Reality in Western Literature أنه ، ولو كان في الوسع تحليل أعمال هوميروس ، فإنه لايمكن تفسيرها ؛ وينبه القارئ إلى أنه ليس كل خطاب شفاهي يتضمن بنية للتفسير ؛ كما أن هناك خطابا يجب لكي يقرأ أن يفسر – ذلك هو خطاب الكتاب المقدس وورثته ، على سبيل المثال . ومع أن كتاب Mimesis قد عرف ونال تقديرا منذ زمن بعيد . فإن قُرّاءه لم يلاحظوا بما يكفي أن ما أتاح لأوبرباخ أن يقرأ الأدب الغربي مثل هذه القراءة المتعمقة الذكية هو بالذات التمييز النقدي الذي أجراه بين التحليل والتفسير ، بين ما هو مجرد ، أو ينقصه (أي يجهل) التفسير ، وبين ما يتضمن الوعي بالتفسير . ونظراً لأن أوبرباخ لم يقدر التمييز بطريقة منهاجية بين التحليل وبين التفسير ، فلا عجب أن الفلاسفة والنقاد لم يدركوا أن التفرقة بين التحليل والتبفسير تفترض نظرية عامة للتفسير تطبق على الفلسفة ، كما تطبق على الأدب [1] .

---

(١) لا يعلق أوبرباخ نفسه بصورة منهاجية على المبادئ العامة للتفسير على الطريقة التي اتبعها في معالجة نصوصه في كتابه Mimesis .

ترجمة : أحمد رضا .

وفي هذه المجلة ، أعرض أن التفكير بعناية في التمييز بين التحليل والتفسير يتضمن مراجعة أساسية لمفهومنا عن كل من الفلسفة والأدب ، بداية بالإغريق [٢] . وتتضمن هذه المراجعة عدة خطوات . أولاً ، هوميروس ، فليس هو وحده الذي لا يتيسر تفسير أعماله ، بل أيضاً أولئك الذين نسميهم خلفاء أفلاطون وأرسطو ؛ أي كتاب التراجيديا الإغريق ، لأن الواقع المتمثل في الملحمة والتراجيديا الكلاسيكيين ، وفي الكوميديا أيضا لا يقتضي ضمنا التفسير أو يعبر عنه ، ثانيا ، لايمكن أيضا تفسير الأدب الإغريقي ، وبالمثل الفلسفة الإغريقية بداية من الفلاسفة السابقين على سقراط ، ثم سقراط نفسه ، وأفلاطون، وأرسطو ، ثالثا . نشأ التفسير للكتاب المقدس من خلال مفاهيمه عن الخلق ، والعهد ، والخطيئة ، والخلاص ، والتحرير . ويبين الكتاب المقدس أن التفسير يعبر عن الوجود ، وأن الوجود يقتضي التفسير . رابعاً ، الخطاب الذي يتطلب التفسير ، ولايكون قابلاً فقط للتحليل هو وحده الخطاب الفلسفي أو الأدبي . خامساً : التمييز الذي يمثل الفرق كله ، ليس هو التمييز بين الفلسفة والأدب ، ولكنه التمييز بين ما يقبل التفسير ويتطلبه ، وبين ما هو قابل فقط للتحليل ولايمكن تفسيره . سادساً وأخيراً ، الفلسفة والأدب ، باعتبارهما يقتضيان تفسيراً يقوم على أساس الكتاب المقدس ، لا على أساس مقال كلاسيكي أو أي مقال آخر خارج الكتاب المقدس . وبالإجمال فإن أسلوب الكلام الذي نسميه فلسفة يعبر عن الحقيقة ، وأسلوب الكلام الذي نسميه أدبا يتضمن مجازا . فبنية التفسير هي في وقت واحد حقيقية ومجازية . وكل من الحقيقة والمجاز يتطلب تفسيراً . ذلك لأنهما على غرار "الشئ في نفسه" (في فلسفة كانط) لا يمكن معرفتهما ، على أنهما مجرد موضوعات ذات تجربة حساسة (أو جوهرية) أو ذات تجربة عقلانية (أو صورية) . والحقيقة ليست هي اليقين ، ولا تختلط بأي شئ يقيني . الحقيقة ليست يقينية أو ملتبسة ؛ هي "الهوية" التي تفرض نفسها . ككل ، وتخلق العالم من العدم . أما المجاز فليس هو التشبيه ، التشبيه الذي يعتمد على شيء

---

(٢) انظر مؤلفي : Dialectic of Biblical Critique : Interpretation and - : Existence, New York and London, 1986, and my forthcoming Truth and Interpretation : An Essay in Thinking.

" من أجل تطوير منهاجي لوجهة النظر هذه "

يختلف كل الاختلاف عن ذاته . المجاز ليس مشابها أو غير مشابه لأي شئ آخر . إنه تلك الهوية التي تفرض نفسها إجمالاً ، فتخلق الكلمة من لاشئ . والحقيقة تتضمن "مقولة" المجاز ، في حين أن المجازيعبر حتما عن الحقيقة . يقول "هيجل" إن الفكرة المجردة هي المضمون ، والحقيقة العقلية يعبر عنها من خلال واقعية المجاز ، والمجاز الواقعي يتضمن الحقيقة العقلية . والحقيقة والمجاز يكونان معا منطق (ديالكتيك) التفسير.

التفكير المنهاجي في التمييز بين التحليل والتفسير يرينا أن الفلسفة والأدب يشتركان في قاعدة تفسيرية واحدة ، وأن التفسير توراتي (نسبة للتوراة) في بنيته ، وأن مظاهر العالم خارج التوراة لايمكن تفسيرها ، أو تخليصها ، مما يذكرنا بعنوان الدراسة المتعمقة لبارفيلد Barfield في الوثنية . إن التوجيه الأساسي إلى الكيفية التي نتصور بها مفهوم الفلسفة والأدب يتضمن في الوقت نفسه إثبات أن كلا منهما قائم على أساس التفسير ، أو يتطلبه ، وأن التفسير يتضمن مفهوما قاطعاً للحقيقة وليس فقط محايداً ، أو وضعيا ، أو تحليليا ، أو علميا) فيما يتطلبه منا ؛ وأن الضرورة الملحة جدلية في ممارستها ، وفي كيانها في العالم . والتفسير نقدي - نقد اعقل المجرد ؛ وإثبات أنه (كما يرينا كانط) إذا كان العقل مسئولا عن الأزمة التي تولدها رغبته في معرفة الأشياء في ذاتها ، فإنه يجب أن يقوم على أساس معالجة تشكيل العالم على أنه مجاز دنيا الغايات .

القاعدة الذهبية ، والخطاب التوراتي

أساس النقد ، والتفسير ، وديالكتيك الحقيقة والمجاز هو " القاعدة الذهبية " التي تقضي بأنه لايمكن أن نتصور وجود قاعدة أكثر كمالاً منها . القاعدة الذهبية تتضمن الحجة الأونطولوجية (نسبة إلى الوجود - المترجم) أنه لايوجد سوى كائن واحد لايمكن أن نتصور عدم وجوده : ذلك هو الوجود المفكر ، أو التفكير الوجودي - الوجود بمثابة

"المفاهيم" في مقال هيجل ؛ و"مارد" العدم عند ولاس ستيفنز Wallace Stevens ؛ و"أنا أفكر ، إذن أنا موجود" في مقال ديكارت . والتفكير يتضمن الوجود كهدف له (وجود الجار) . ويبين كيركجارد Kierkegaard في "أعمال الحب" ، أن "حب الجار" . كما يقول ريكور Ricoeur هو هبة الفكر "الجار يبعث على التفكير" [٣] إن التعرف المتبادل بين المرء ذاته وبين الآخر – أي الجار – يلزم الطرفين في الحوار بين الذات "أنا" ، والغير "أنت" بحيث أنه لكي يكون أي منهما صادقا ، يتعين أن يكون الاثنان صادقين . إن فكرة أن يكون شخصان مختلفان أحدهما عن الآخر صادقين مع اختلافهما (لا بالرغم عن اختلافهما) تعبر عن الفرق بين التحليل القائم على أساس مبدأ التناقض (وشقيقتيه مبدأ التماثل ، ومبدأ الوسط المستبعد) وبين التفسير باعتباره القاعدة الذهبية للوجود ، والذي يضم المفارقة المزدوجة ، أن الحقيقة توجد فقط في مجازاتها ، لا في ذاتها ، وأن المجازات لا يمكن تمييزها عن صور الوحي الكاذب إلا حيثما ترمي إلى أن تجعل من الحقيقة الرابطة المشتركة الوجود . وأساس كل حقيقة هو المجاز (الخيال : الاختراع ، ممارسة الحياة)، وأساس المجاز هو الحقيقة (تتكون الحياة من التحامها بالحقيقة) [٤].

إن التفرقة بين تناقض التحليل ، وبين مفارقة paradox التفسير هي بذلك تلك

---

(٣) ريكور : – The "Conclusion" of Ricoeur's Finitudine e colpa is entitled "Il simbolo dà a pensare".

(٤) كتب القديس أوغسطيس St. Augustine في كتابه "اعترافات" أنه ، تبعا لإنجيل متى (الإصحاح الثاني والعشرون ، ٤٠) مدام أن "الناموس كله والأنبياء" يتعلقان بالوصيتين "حب الرب" فوق كل شئ ، وحب "قريبك كنفسك" ، و"مادمت أومن بهاتين الوصيتين واعترف من كل قلبي بصدقهما ، فما الذي يضيرني أن يكون في الإمكان تفسير هذه الكلمات (الكلمات الإفتتاحية للتوراة : في البداية خلق الرب السماوات والأرض) بعدة طرق ، قد تكون كلها صحيحة ؟ كيف يضيرني إن فهمت ما يقصده الكاتب بمعنى يختلف عما يفهمه شخص آخر ؟ كلنا ، نحن الذين نقرأ هذه الكلمات نبذل أقصى ما في وسعنا لنكتشف ونفهم ما كان يجول بخاطره ؛ ومادمنا نصدق أنه كتب الحق . فإنا لا نجرؤ على الافتراض بأنه كتب شيئا نعرف أو نظن أنه كاذب . وعلى ذلك ، فمن حيث أن كلاً منا يحاول بكل ما في وسعه أن يفهم في "الكتاب المقدس" ما عناه الكاتب بنصوصه ، فما الضرر في أن يؤمن القارئ بما تبين له ، أنت يا نبراس العقول الصادقة كلها ، أنه المعنى الحقيقي ؟ وربما لايكون هذا هو المعنى الذي كان بخاطر الكاتب؛ ومع ذلك فإنه كان هو أيضا يرى في هذه العبارات ، معنى صادقا ، ولو أنه قد يكون مختلفا عما فهمه القارئ " (XII.18,295-6) .

التي يفترضها اسبينوزا Spinoza في كتابه "المعالجة اللاهوتية السياسية" Theologico Political Tractatus ، حيث يوضح أن فكرة سليمة عن السيادة السياسية تتطلب تصورا للسلطة بحيث يكون كل من الفلسفة واللاهوت حقيقيا ، فقط طالما كان كل منهما يعترف بأن الآخر حقيقي وصادق [٥] . واسبينوزا لا يضع جنبا إلى جنب صراحة التناقض - باعتباره القانون المحتوم الذي يجعل كل المظاهر ملتبسة ، والمفارقة باعتبارها القانون الجدلي (الدياليكتيكي) الذي يماثل الحقيقة بالمجاز ... ولكنه يسلم بالفعل بأن بنية السيادة نفسها - التي توحد الفرد والمجموع بالتساوي ، وبحرية - هي القاعدة الذهبية للوجود ، تلك التي يسميها الإحسان أو المحبة . واسپينوزا هو أول وآخر الفلاسفة العظام ، الذي جعل الكتاب المقدس ومفهومه في التفسير القاعدة الذهبية للوجود ، ومركزاً للشرح الفلسفي . وهو إذ يوضح أن الكتاب المقدس يجب أن يفسر من ذاته وحدها ، التي لاتخضع لمفهوم للحقيقة خارجها (مفهوم حرفي لليقين) ولا لمفهوم مجازي مماثل تماماً لذاته (مفهوم الصورة على أنها وثنية) ، فإنه يبين أن كلا من الفلسفة واللاهوت يجب تفسيره ، وليس فقط تحليله ؛ وبعبارة أخرى أن الفلسفة واللاهوت تتضمنان إسنادات إلى نصوص أساسية يتحتم تفسيرها بذاتها وحدها . إلا أن النصوص الأساسية تتطلب قراء ممتازين يطالبون بالتفسير حسب معاييرهم الخاصة . وكل من النص الممتاز والقارئ الممتاز يلتزم بالقاعدة الذهبية التي هي منطق الوجود الذي يبين أنه لكي يكون كل منهما حقيقيا ، يجب أن يكون الإثنان حقيقيين في وقت واحد . لاغرابة إذن أن يصل اسپينوزا في كتابه Theologico Political Tractatus إلى فكرة السيادة على أنها ديموقراطية عن طريق مفهوم للتفسير يقوم صراحة على أساس من الكتاب المقدس باعتباره المعيار الصادق العام للحقيقة ، حسب تعريفه لها في كتابه L'Ethique (الأخلاق) : تتطلب الحقيقة تفسيرا ، حسب معيارها الرئيسي : تتطلب قارئا تتضمن سلطته وتعبر عن الاعتراف المتبادل بالغير . واسپينوزا لايجعل من الأدب

---

(٥) أنظر مقالي (برايتون پولكا) : "اسپينوزا والتفرقة بين الفلسفة واللاهوت" الذي سوف يظهر في صحيفة Journal of Religious Studies .

موضوعا جوهريا للكتابة Tractatus ، إلا أن مفهومه عن حرية الفكر والتعبير يدل بوضوح علي أن طائفته السامية القائمة على أساس القاعدة الذهبية هي المواطن الحقيقي للخطاب الأدبي ، بخلاف " المدينة" Polis عند أفلاطون ، التي يستبعد منها الشعر على أنه مجاز ينزل "بشكل" الحقيقة اليقينية إلى مظهر ملتبس أو متناقض .

مبدأ التناقض ، والمقال الإغريقي

التفرقة التي يجريها اسپينوزا بين الفلسفة واللاهوت ، بحيث أن كلا منهما ، باعتباره الحق الأسمى بذاته يجب أن يفسر من ذاته وحدها ، هذه التفرقة تتجسد مفارقة . وهي أن الحقيقة لا تعرف إلا بمجازاتها ، وأن المجاز تعبير عن الحقيقة . واسپينوزا مثله مثل ديكارت قبله ، يتحاشى مبدأ التناقض ، من حيث أنه يشكل ضمنا فكر پارمنيدس ، وهرقليطس ، ثم صاغة صراحة أفلاطون وأرسطو على أنه المبدأ الأساسي للحقيقة . إن وجوب تفسير الحقيقة اعتبارا من مجازاتها وحدها ، وكون الحقيقة مجسدة في حياة البشر أمور لايتصورها أولئك الذين يحكمهم مبدأ التناقض ، والذين تتجلى لهم ظواهرهم متناقضة تناقضا حتميا . ومبدأ التناقض الذي يجعل الأفراد يجهلون كل شيء يخالفهم ، هذا المبدأ يعكس الجهل الفلسفي بالقدر ، ذلك "الغير" الذي يسخر بلا تبصر كل من الآلهة والبشر إلى ذلك التأمل ، تأمل المنشدين (الكورس) في "أوديب ملكا" Oedipus The King : " لاتعتبر أي إنسان سعيداً حتى يموت" . ويدين مبدأ التناقض حتما كل مظاهرالسعادة ، وكل حركة في العالم ، وكل محاولة لبلوغ الخير، جهلا بالتناقض . ذلك لأن البحث عن الخير ، أو الرغبة فيه، كما يشرح سقراط بذكاء هو تماما الافتقار إليه ، أو الجهل به . إنك لاتستطيع البحث عما تعرفه ، أو عما تجهله : فلو كنت تعرف الخير ، فذلك لأنك وجدته ، فلم تعد تبحث عنه ، فإن لم تزل تبحث ، فذلك لأنك تجهل دواما ما تبحث عنه .

ففي الندوة Symposium ، وبعد أن ألقى كل الحاضرين خطبهم في امتداح الحب Eros ، يبرهن سقراط على أن الحب ، أو الرغبة هو الافتقار إلى ما يبحث عنه المرء أو

يجهله . وعلى ذلك فإن الفلسفة ، باعتبارها حب الحكمة ، هي نفسها الافتقار إلى المعرفة ، أو الجهل بما هو خير . ويوضح سقراط أن الآلهة ليست فلسفية ، لأنها لاتستطيع أن تكون ودودة مع من يعارضها ، لأنه يجهلها ، ومع أولئك الذين ينشدون الحكمة ، ومعرفة الخير ، أي يبحثون عنها ، أو يفتقرون إليها . الفلاسفة هم أولئك الذين يجهلون الخير في ذاته ، أو يعارضون ما هو خير بالنسبة فقط لذاته . وفي ذلك نذكر التفرقة التي يجريها أرسطو في "اخلاقيات نيقوماخوس" Nicomachean Eth-ics بين الأشياء المعروفة لنا ، والأشياء المعروفة في ذاتها . إن ما يجمله سقراط في خطابه الذي يمتدح به الحب ، وهو في الواقع امتداح للجهل بالخير الأسمي ، يتجلى من خلال الحقيقة المتناقضة ، وهي أن الخير ، أو روح سقراط الطيبة ، يتكشف لنا من خلال خطاب "القبيادس" Alcibiades المشوش أو الجاهل ، الذي يمتدح به سقراط [٦].

ولما كان القبيادس محبا لسقراط ، ويريد الاستحواذ على جسده ، فإنه يعتبر الفيلسوف الكامل لأنه يفتقر إلى ، أو يجهل ما يريده . ولما كان سقراط هو الشخص

---

(٦) في وصف ديوتوما Diotoma السابق لإرتقاء الروح من المجالات السفلى خلال المجالات العليا إلى التأمل في الجمال الصافي ذاته ، أي ذلك الشكل من الجمال المعروف فقط في ذاته ، يتضح (لنا نحن الذين نتصور عدم قابلية التحليل للفهم من وجهة النظر التفسيرية) أنه من غير المفهوم ، وسيظل غير مفهوم دائما كيف يكون هناك حركة من الأسفل إلى أعلى ، من الفرض إلى المبدأ ، من الأشياء المعروفة لنا إلى أشياء معروفة في ذاتها ، من الرأي أو المظهر (تحت الخط المدون في "الجمهورية" بقانون التناقض) إلى المعرفة أو الحقيقة الواقعة (فوق الخط) ، من النتيجة إلى السبب (تذكرة بالغائية الجوفاء أو البراهين التي تتغيا إثبات وجود إله) . في الإمكان فقط تحليل أفلاطون ، إنما لايمكن تفسيره . وكما يوضح عرف الفلسفة الذي يشمل ديكارت ، واسبينوزا ، وكانط ، وهيجل ، وكيركجارد : أن التفسير يستخدم الحجة الأونطولوجية للوجود : أنا أفكر ، إذن أنا موجود . في وسعنا أن ننقاش (موضوع الوجود) فقط "من" (على أساس) الوجود نفسه ، وليس (من مجرد احتمال الوجود ، مما هو خارج الوجود) لإثبات الوجود . الوجود لا يخضع للأضداد المتناقضة الخاصة بالنشوء ، والفناء ، ولكنه مخلوق من العدم ، الذي ليس هو في البداية وجودا . إن الأساس الوحيد للوجود هو الوجود نفسه ، كما أن الأساس الوحيد للتفسير هو التفسير نفسه . إن المرء لايجادل إلا "من" مبدأ التفسير (وليس "إلى" مبدأ التفسير إنطلاقا من افتراض خارج مبدأ التفسير أو سابق عليه) . ففي البداية ، كان التفسير – كما يقول بوبر Buber . التفسير هو المبدأ .

المحبوب ، المرغوب فيه والمنشود ، فإنه النموذج الكامل للإله ، ذلك الذي لايُكن الود للفيلسوف الذي يفتقر إلى صلاح الروح ، فإنه يشتهي الجسد بجهالة . يترتب على ذلك إذن ، بمنطق التناقض المحتوم أنه إذا كان ما يقوله القبيادس وهو ثمل مديحا في روح سقراط السامية صحيحا ، فإنه صادر مع ذلك من شخص يجهل ما يقول : وإذا كان ماقاله هذا قد قيل كذبا ، فإن هذا القول مع ذلك صحيح . ذلك أن الخطاب وما يحتويه أضداد متناقضة دائما في دنيا الإغريق . والتحليل هو أسلوبهم الوحيد في الفهم . ولكننا ، بخلاف سقراط ، نعرف على الأقل ، ليس فقط أننا نجهل الخير ، ولكن أن ما لانعرفه أن ما هو جيد بالفعل في التفسير (تفسير الخير) لا وجود له في دنيا الإغريق.

إن التناقض المفهوم ضمنا في "الفلسفة" Philosophia ، وهو أنها تقول ما تفتقر إليه ، وتفتقر إلى ما تقوله - يوضحه أرسطو في مناقشته الصداقة في "أخلاقيات نيقوماخوس" . ومع أن أرسطو يبدو كأنه يريد أن يثبت أن في الصداقة بين الأقران ، يتحد الأصدقاء في حبهم المتبادل للخير ، فإن ما يقوله بالفعل هو أن العكس هو الصحيح . فإذا تمنى شخص لصديق له أعظم الخير - وهو أن يكون إلها خالدا ، فإن أرسطو يبين عندئذ انعدام الصداقة ، لأنه يستحيل على مخلوق بشري أن يكون صديقا لإله (وبعبارة أخرى، أن الآلهة ليست فلاسفة). يتبع ذلك أن أرسطو يلاحظ أنه إذا تمنى المرء لصديقه أعظم خير ، كان على الصديق أن يبقى كما هو ، بشرا فانيا : أي يعارض أو يفتقر إلى الخير الأسمى عند الآلهة . ومع ذلك لا ينتهي أرسطو إلى هذه النتيجة الظاهرية التي تحتفظ بموقف الشعراء التقليدي المتعارض بين فناء البشر ، وخلود الخير الإلهي العظيم[٧] ، إذ يضيف في استنتاجه الختامي : " ولكن الصديق ربما لايتمنى لصديقه الخير الأعظم ، لأن كل إنسان يتمنى لنفسه فقط كل الخير " (VIII.7,1159)

(٧) نذكر أن كلا من أفلاطون وأرسطو يعترف (ولكن لايحول) التعارض التقليدي بين الفناء (المتغير بلاحدود) ، والخلود (اللامتغير بتاتا) : بين البشر الفانين ، والآلهة الخالدين ، كما نجده لدى الشعراء (مثل هوميروس ، وبنداروس) بالفصل لا بين البشر والآلهة ، ولكن بين الجسد الفاني ، والروح الخالدة (أفلاطون) ، وبين الروح الفانية (تلك التي تحيي الجسم) ، والجزء الخالد من الروح، "نحن" (أرسطو) . ولكن لما كان التعارض بين الفانيين والخالدين عند هوميروس وبنداروس غير مفهوم بالمرة - يمكن تحليله ، إنما لايمكن تفسيره ، حسب التفرقة التي أجراها أوبيرباخ - كذلك فإن التعارض بين الحياة الفانية (المتغيرة) ، والروح الخالدة (غير المتغيرة) أي (نحن) ، متناقض تماما وغير مفهوم . في الإمكان تحليل التمييز بين ما هو معروف بالنسبة لنا فقط ، وما هو معروف فقط في ذاته ، إنما لايمكن تفسير هذا التمييز ؛ ذلك لأن التفسير يفترض مقدما أساسا مشتركا ، ورؤية مشتركة توحد جانبي التعارض . أما ما لايمكن معرفته في التعارض الإغريقي ، تبعا لمبدأ التناقض ، فهو بالذات ما يمكن أن تكونه هذه الرؤية ، ومن أي جانب من الخط الفاصل تقع هذه الرؤية ، حيث يمكن القول بأن الخير ينقسم بين الجانبين : من جانب الخير المنتمي إلينا ، أو جانب الخير في ذاته ولذاته - لأنه لايمكن أن يقع في الجانبين في وقت واحد (مثل القاعدة الذهبية) - الأمر الذي يكشف عن كونه متناقضا ، لايرى ، ويجهل ما نقوله ، أما الجهل بالخير ، أو ما في الجهل من خير .

الخير الأعظم ؛ كما يستنتج أرسطو، هو الذي يتمناه كل إنسان لنفسه ، لا لصديقه : ذلك أن يكون إلها خالداً ، لابشرا فانيا " [٨] . وفكرة الصداقة بين البشر ، وبالذات كفكرة الفلسفة ، تبين أنها ، بمثابة رغبة ، أو عوز تجهل ما هو خير في ذاته ، وماهو خالد وإلهي ، وتتعارض مع ما هو بشر فان ، أي على نقيض ما هو خالد . الأصدقاء لا يمكن أن يكونوا متحدين في معرفة الخير ، لأن الخير هو بالذات ما يجعلهم متعارضين . ومن جهة أخرى إذا كان الأصدقاء متحدين في جهلهم الخير ، فإنهم متعارضون إزاء الخير . وهكذا فإن منطق التناقض حتمي لايرحم .

لا ننسى أنه لما أبان لنا أرسطو أن الصداقة بين الأقران تخضع لمبدأ التناقض ، لأن خير الإنسان هو دائما ذلك الخير المماثل أبداً لذاته ، أو مناقض لذاته (مناقضة فانية) ، فإنه (أي أرسطو) يناقش الصداقة على أنها قائمة في حالات متباينة ، في كل من الأسرة ، حيث يفرض المواطن البالغ ، من الذكور سيطرته على زوجته وأبنائه وعبيده، وفي المدينة Polis حيث "الملك" ، أو الطبقة الأرستقراطية ، أو الكثرة الديموقراطية تحكم سائر الأفراد . ومع ذلك ، لايمكن حسب مبدأ التناقض أن نتصور سيطرة الكل على الكل ، الأمر الذي يسميه اسپينوزا سيادة الديموقراطية : أي القضية الذاتية . والإغريق ، كما يوضح هيجل بذكاء ، في تصورهم السيادة على أنها لشخص واحد ، أو بضعة أشخاص، أو الكثرة ، تحكم سائر الأفراد ، فإنهم يحتفظون دائما في قرارة نفوسهم بالتعارض الأعمى بين الحاكم والمحكوم ، ولا يتصورون السياسة على أنها الحكم الديموقراطي للكل على الكل ، حيث يكون من يتولى الحكم (كوحدة المفارقة ، المتميزة عن تعارض الأضداد) حاكما ومحكوما ، ومواطنا ورعية في آن واحد . والمواطنون باعتبارهم رعايا يحكمون أنفسهم بأنفسهم ، يفسرون الوجود فقط من وجهة نظروهم ، ويتمردون على مبدأ التناقض الذي ينزل حتما بكل مظاهر السعادة البشرية إلى مرتبة الجهالة ، والعمى، والموت . إنهم يريدون أن يعيشوا تبعا للقاعدة الذهبية التي تتجسد وصية الإلة للشعب

---

(٨) هذه النتيجة متساوقة مع الكتاب العاشر من "أخلاقيات نيقوماخوس" (حيث تتبدي غاية جوهر الإنسان ، ذاته "نحن" nous ، في المادة الآلهية المتناهية الخالدة ؛ اللامتغيرة)؛ وفي الكتاب الثالث " في الروح" (حيث الخالد "نحن" يتبدى منفصلاً من الجزء الثاني غيو الواعي للروح) ؛ والجزء الثاني عشر بشأن الميتافيزيقا (حيث المحرك الأول يتخذ مظهر الفكر الخالد الذي يفكر في ذاته) .

المختار في سفر "تثنية الاشتراع" Deuternomy (من أسفار التوراة) رقم ٣٠ : " أختر الحياة ، لا الموت ! ". الحياة في الميثاق مختارة من نفسها فقط . وعلى خلاف التناسل الذي يعكس هدم (موت) الأضداد ، يكون الخلق من العدم ، العدم الذي لايخلق الحياة .

المرء ، في دنيا الإغريق ، يجهل دائما نقيضه ، أو لايراه ؛ فالنقيض يعكس الجهل أو العمى ؛ والتعارض يعني دائما الجهل أو العمى . التعارض المحتوم بين الواحد والكثرة ، بين الواقع والظاهر ، بين الروح والجسد ، بين الحاكم والمحكوم يعكس مبدأ التناقض الذى يدين الحياة حتما باعتبارها مجرد مظهر لتيار متدفق ، وحدته أو قاعدته دائما شيء خلاف نفسه . ومبدأ الأضداد ، وهو المواجهة العمياء ينعكس في المقال الفلسفي على أنه قانون التناقض ، وفي المقال الأدبي على أنه القدر ؛ فكل واحد ليس إلا المرآة الصادقة للآخر . ومذهب الأضداد – الحاكم لايبصر أحوال العبيد ، والعبد يجهل حقيقة السيد – هو دائما مذهب متناقض ، لأنه ينكر أن الاثنين المتضادين يمكن أن يكونا معا حقيقيين . فإن كان أحدهما حقيقة ثابتة ، فلابد أن يكون الآخر مجرد مظهر ملتبس . يتبع ذلك حتما أنه لكي أكون على حق ، فإن نقيضي لابد أن يكون مخطئا. وعلى ذلك فإن حقي يتوقف بلا تبصر على خطأ نقيضي .

ولعل أقوى تمثيل لمذهب التناقض المحتوم في دنيا الإغريق هو حكمة سقراط ، كما يعبر عنها في "جورجياس" Gorgias : ذلك أنه من الأفضل للمرء أن يعاني الشر من أن يقترفه . ويوضح سقراط بألمعية المنطق المحتوم لهذا الوضع من خلال الحوار الأفلاطوني ، ولكنه مؤثر بنوع خاص في "الدفاع" Apology حيث يبين لخصومه ، حكام أثينا المجتمعين لمحاكمته ، إنه ليكون هو على حق ، فلابد أن يكونوا هم مخطئين، أي يظهروا خطأهم بإعدامه . وقد يكون سقراط محقا فقط بإعدامه ، حتى تصح دعواه . ومن الأفضل له ان يعاني الظلم (من قبل الغير) بدلا من ان يوقع الأذى بالغير. عندئذ لابد أن يكون هناك آخرون يتولون إيذاءه (ويكونون على حق من وجهة نظرهم). ومدينة الأثينيين Polis إذ وجدت سقراط مذنبا بالإلحاد ، وحكمت عليه بالموت ، فإنها تثبت بصورة لا تقل صلابة عن سقراط نفسه صحة منطق التناقض الإغريقي . ويمكن رؤية سقراط وهو يكابد الشر أكثر من رؤيته وهو يقترفه ، فقط إذا أوذى ، وأكره على تحمل الأذى ؛ وبعباره أخرى إذا أعدم . وإذا كان الأفضل لسقراط أن

يتحمل الأذى (من الغير) بدلا من أن يوقعه (بالغير) ، عندئذ يكون من الأفضل للآخرين أن يوقعوا الأذى (بسقراط) بدلا من أن يتحملوا الأذى (منه) .

ويتوقف الخير السقراطي توقفا أعمى على نقيضه ، فالواقع أن هذا الخير يحرر نقيضه من أن يكون خصمه المحتوم ؛ فيوضح بعنف ، كما يحدث دائما أن الرجل السعيد الوحيد هو رجل ميت . ومع ذلك فالشيء الذي يصدمنا ، نحن العصريين ، ورثة التوراة ، هو حقيقة - رغم أنها حقيقة لم تزل على نطاق واسع مجهولة من جراء الالتزام الأعمى بمبدأ التناقض باعتباره قانون الحقيقة الراسخ - حقيقة أن سقراط لايجادل البتة في أن الأفضل إرادة الخير للكافة ، بدلا من الاختيار بين معاناة الشر ، وإيقاع الأذى بالغير . إن معاناة الشر بدلا من الكفاح في سبيل الخير لدليل على "قدرية" تعكس الجهل بالخير .

إن العكس (الجدلي ، وليس الثنائي) لمبدأ التناقض ، هو القاعدة الذهبية ، التي تقول بأنه ليس ثمة شيء يناقض حب الإنسان لأخيه . القاعدة الذهبية لا تعرف أي نقيض لاتحتويه هوية فروقه ، تلك التي تشكل مملكة الغايات ، الحياة في نطاق ميثاق التعايش . التناقض في نطاق القاعدة الذهبية لميثاق التعايش لا يعني حتما الجهل بالغير، أو العمى ، ولكنه يكشف عن الحقيقة باعتبارها مجازا . ويلاحظ هيجل أن ما يميز إله العهد التوراتي عن سائر الآلهة - وبذلك يعترف بولائه للوصية الأولى - أنه معروف (مكشوف عنه) لدى الكافة . المعرفة المطلقة - معرفة الحقيقة (مجازاً) على أنها روح ، لا على أنها اليقين البدهي - تخلص المؤمن من حتمية مبدأ التناقض الأعمى.

إن الكشف عن الحقيقة هو المجاز الذي يلزم الكافة - كل من لهم آذان يسمعون بها ، وعيون يبصرون بها ، كل من يلتزم بالقاعدة الذهبية على أنها قانون الحياة . والعهد (الميثاق) لا يعترف بشيء يناقضه ، لأن الحياة تولد من العدم . وكل الخارجين عن العهد لايمكن تفسيرهم ، اللهم إلا إذا سلموا بأن معاناة الشر ليست أفضل من اقترافه (أو أن اقتراف الشر ليس بديلا من معاناته) ، وأن هناك في جميع الأحوال شيئا واحدا ينبغي عمله ، ذلك هو الكفاح في سبيل الخير العميم .

التعارض أو الفرق - التعارض بين الحقيقة والمجاز ، والفرق بينهما - ذلك هو الحياة

نفسها - الشيء الذي يهب لحياتنا طاقتها . هذا التعارض لا يعزي فقط إلى الجهل أو العمى ، إنما يجب أن يفهم علي أنه معرفة وحب ، على أنه خلق الحياة . أن ما أمرنا به المسيح بشدة أن نحب عدونا (كما نحب أنفسنا) يعني ببساطة أنه لا أعتراض على الحب، مهما كانت الظواهر ، ويلتقط كيركجارد معنى القاعدة الذهبية ، حين يبدي في مؤلفه "أعمال الحب" أن الحب يصدق كل شيء دون أن ينخدع حتى بالمظاهر المضللة لكل نقيض له . وأن يصدق المرء كل شيء لا يعني أن يكون ساذجا بجهالة أو بلا تبصر . أن تصدق كل شيء يعني أنه حتى من هو ضدك ، أي من يختلف عنك ، يعيش في الحقيقة ، ومهما كانت الفروق بينكما ، فإن التعارض لا يجعلك تتهم نقيضك بأنه أعمى أو جاهل ؛ وكونك لا تنخدع يعنى أنك لا تنزل بسلوك من يخالفك إلى مجرد الجهل أو العمى، رغم أنه لايجوز البتة أن تنكر قدرتك ، أو قدرتهم علي الجهل أو العمى . إن تصديق كل شيء يعني إرادة الحقيقة ، كما يقول نيتشه في "الحكمة السارة" Joyful Wisdom أن تصمم ألا تخدع أحدا ، حتى ولو ضد مشيئتك .

من المهم أن نسلم بأنه ، كما أن الحقيقة هي معيار ذاتها ، ومعيار الزيف ، كما يقول اسبينوزا ، فإن إرادة الحقيقة تتضمن عكسها ، أي خداع الذات . وسقراط ، مع مواطنيه الإغريق ، لايعرف كلا من الحقيقة والخداع ، لأن كل منهما يقترن بإرادة الخير على أنه "مقولة" من مقولات الحقيقة المعترف بها من الكافة . والعالم الإغريقي يتذبذب بين الشك واليقين ، بين "الشكل الأفلاطوني" باعتباره الانعكاس المؤكد للجهل ، و"الجهل السقراطي" باعتباره الانعكاس غير المحقق لشكل الخير . والشيء الملتبس بعامة "القدر" أكيد وأعمى . والشيء المحدد الفردي (الكائن البشري الفرد) ملتبس وجاهل .

وسقراط - كما يقول كيركجارد في كتابه "مفهوم السخرية" The concept of Irony "- يعرف أنه جاهل ، ولكنه لايعرف ما يجهله . وعلى ذلك فسقراط لايمكن أن يخدع أي إنسان ، لأن معرفة الخير أن يكون الإنسان نفسه خيراً ، أما الجهل فهو أن يواجه الخير بعدم اليقين . ويتبع ذلك إذن أن في أساطير يوم الحساب التي يختتم بها "جورجياس" Gorgias ، والجمهورية Republique يعاقب الجهلة على ارتكابهم الشرور، أي ارتكابهم ما يجهلونه ؛ في حين يكافأ الصالحون لبقائهم كما كانوا دواما مؤمنين - بأرواحهم الخالدة التي لم تغيرها تقلبات الحياة . والعقاب الأخروي يعكس تناقضات

الحياة الإغريقية . والإنسان السعيد الوحيد هو إنسان ميت . ولكن "الكورس" (جماعة المنشدين) الحي هو الذي ينشد هذه "اللازمة" ؛ في حين أن معاقبة الميت ، مثل تعذيب "سيسيفس" Sisyphus الأبدي تستمر أبد الآباد . ويكتشف كل امرئ نفسه ، مع سقراط في ختام "الجمهورية" أن الرحلة الصاعدة آلاف السنين تنتهي بالغطس السفلي في الحياة ، وفي مياه نهر "ليثيه" Léthé(من أنهار الجحيم – المترجم) حيث ينسى الإنسان ، ليس فقط أنه لايستطيع أن يخطو مرة ثانية في مياه النهر نفسه ، ولكنه لايستطيع أن يخطو خطوة واحدة في تيار الحياة دون أن يخالف قانون التناقض الذي يعتبر كل الخطوات حتما متناقضة . إن محاولة الخطو ، ولو مرة واحدة في تيار الحياة تعني نسيان ما يفشل في فهمه تابع هيراكليس ، كما وصفته الفقرة الأخيرة من "الخوف والارتجاف" Fear and Trembling : إنك لا تستطيع أن تمضي إلى أبعد من "إبرهيم"، أبعد من الإيمان ، من القاعدة الذهبية ، أبعد من التعبير المجازي للحق ؛ دون أن ننسى أن تقلب هيراكليس المتواصل لا يتميز عن نقيضه الثابت الذي لا يتغير لدى بارمنيدس . ومع ذلك فهو لايبصره ، وهو يعتمد عليه بجهالة .

جهل سقراط ، خداع إبليس وجدلية التفسير

لما كان سقراط لايعرف ما يجهله ، فإنه لايخدعنا ولا يخدع نفسه . إنه مجرد مولد للأفكار ، دون أن نعرف ذلك . ولما كان هذا المولد عقيما كما يقول في Theatetus فإن كل الأفكار التي تتولد في العقول الشابة التي يرعاها أفكار تولد ميتة . وكل ولادة ، وكل حياة ، وكل حركة ، وكل خطوة نخطوها إنما هي ظاهرية ، تعكس الحتمية المفرطة للواقع المتناقض . ولكنك إن لم تكن تعرف أنك جاهل ، ولكن تريد بالأحرى أن تعرف ما تجهله ، فإن كل حركة تؤديها ، وخطوة تخطوها في تيار الحياة إنما تكون مصحوبة بشبح إبليس . وليس ثمة شيء ينخدع به سقراط ، أو يستطيع أن يخدع به الغير ؛ لأنه لايملك أية فكرة عن الشيء الذي يجهله . جهله هو نسيان تام ، أو فراغ ، والطبيعة تمقت

الخواء، كما لا يكف أرسطو عن تذكيرنا بذلك . ولكننا إذا كنا مسئولين عن معرفة ما نجهله ، وعن الاتصال بنقيضنا ، بحيث أن ما يشكل الفرق بينه وبيننا يضئ حياتنا ، عندئذ يطرق عالمنا الخداع المتعمد ، خداع النفس والغير . وفي اللحظة التي يكون لحياتنا مطلب ، وموضوع ، أي الحقيقة بمعيارها الخاص ، عندئذ نستطيع أن نخدع أنفسنا ، ونخدع الغير بشأن هذا الموضوع ، وما يشكل حقيقته . إن كون الحقيقة تعرف لا في ذاتها ، ولكن فيما يعبر عنها ، في خيالاتها ، ومجازاتها ، يعني أن هناك دواما خطورة في تحويل الحقيقة إلى صورها الحساسة أو التجريبية من جهة ، ومن جهة أخرى في تجريد الحقيقة بتطهيرها من صورها . وفي أي من التجريبية من جانب ، أو العقلانية من جانب آخر - فيما نسميه مفاهيم التراسل والترابط المتعلقة بالحقيقة - يتولد الخداع من عدم التسليم بأن الحقيقة تتطلب حتما التفسير ، وأن التفسير يعبر بالمجاز عن الحقيقة . هذا في حين أن الخطيئة عند سقراط هي جهل بما يشكل كلا من الذات والغير ، وهي بالنسبة لأبليس معرفة ، المعرفة التي تحول تكوين الذات والغير إلى الجهل بالقاعدة الذهبية . والخداع عند أبليس له أسلوبان في المقال : مقال الجهل السقراطي ، ومقال المعرفة الأفلاطونية . وفي كل من الأسلوبين تعكس العدمية Nihilism إندماج الجهل بالمعرفة ، بحيث أن اتحاد الحقيقة والمجاز اتحاد ظاهري التناقض يتحول خلسة إلى مبدأ التناقض . وفي حين يلتزم سقراط عن جهالة بمبدأ التناقض الذي يعميه هو ومواطنيه الإغريق عن تناقضات الحياة - وتناقضات الحياة تعكس عماها - يلتزم إبليس وأتباعه عن معرفة بمبدأ التناقض ، وبهذا يعمون أقرانهم من البشر عن مفارقة الحياة التي تتركز على جدلية الحقيقة والمجاز .

إن كون الفكر الإغريقي لا يتبدي إلا بالتحليل ، لا بالتفسير ، وأن خداع إبليس ينتقص من التفسير - المبني على القاعدة الذهبية لجدلية الحقيقة والمجاز - وينزل به إلى التحليل باعتبار أنه انعكاس مناقض للوجود ، فهذا يكشف الاختيار الحاسم الذي تقترحه التوراة ، والعديد من الاختيارات الفلسفية والأدبية المستوحاة من التفسير التوراتي . والكينونة تخضع للتفسير - تبعا لمعاييره - ولكن ما هو ذاك التفسير إن لم يكن الحكم الصادر من الغير تبعا للقاعدة الذهبية ؟

التفسير هو الاختيار الذي يجريه المرء منذ البداية ؛ والمرء لايبدأ في الاختيار دون

أن تكون البداية قد اختيرت بالفعل . ولايستطيع المرء أن يمتنع عن الاختيار : فعدم الاختيار ينتمي إلى الاختيار بمعياره ؛ كما أن الشيء الوحيد الذي لايملكه الإنسان هو إلا يكون حر الاختيار . إن حرية الاختيار لاتكون بين التفسير وعدم التفسير ، ذلك لأننا لابد أن نسلم بأن كل رفض للتفسير يتضمن بالفعل تفسيراً (حتى ولو رفض الشخص المعني أي تفسير) . إن المسألة لاتتعلق بالتفسير أو عدم التفسير ، كما يقر بذلك هاملت : فلو اختار امرؤ أن يموت ، فإن الموت لايعتبر اختياراً حقيقًا .

والإنسان لا يختار أبداً ألا يكون . المسألة ليست إذن أن نفسر أو لا نفسر ، إنما هي كيف نفسر ، سواء سلمنا أم لم نسلم ، في كامل وعينا بأن التفسير يتضمن ويعبر عن مفهوم للحياة يتضمن القاعدة الذهبية ، ومن ثم يلخص القصة التوراتية عن الخطيئة والفداء .

إلا أن الحياة الدينية ، كما ينبئنا كيركجارد في " الخوف والإرتجاف " تتضمن استعادة الحياة الد نيوية . ويعبر "إبرهيم" (الخليل) عن الحياة الأبدية من خلال حبه لإسحق ، في الحياة والممات . ويخضع حبنا للحياة دواما للاختبار لمعرفة ما إذا كنا مخدوعين بجمالها (المجازي) أو بأبعادها الخلقية (الحقيقية) .

إن اعتناق الحياة الفاضلة مع الحياة الجمالية ، فيما يسميه كانط وهيجل الحساسية (وهي الجانب المباشر للتجريد) ، والفهم (الجانب المجرد للتجربة المباشرة) بحيث يكون كل منهما حقيقيا إن كان الاثنان حقيقيين : ذلك أن يكون الإنسان مدركا لمنطق الوجود . وهذا هو بالذات المصطلح الذي يستخدمه كيركجارد (أي منطق الوجود) باسمه المستعار في رسالته ,Concluding Unscientific Postscript (حاشية نهائية لا علمية) يستخدمه ليصف المقولة الدينية على أنها أولوية الحياة التي تربط بأسلوب تأليفي ما هو جمالي بما هو أخلاقي . والقاعدة الذهبية ، باعتبارها منطق الحياة تسري على العالم، ولو أنها ليست من العالم .

القاعدة الذهبية تعرف العالم على أنه من خلقها ، رغم أن العالم ، في مواجهتها يعرف أنه ليس كذلك . القاعدة الذهبية تسطع في الظلام ، ولم يقض عليها الظلام .

الحقيقة والمجاز : باعتبارهما
العمل التفسيري للفلسفة والأدب

في الوسع التغلب على الرأي المسبق القوي الذي يواجه الفلسفة والأدب ، إذا سلمنا فقط بأنهما يتعلقان بقانون الحياة الجدلي بحيث أن كلا منهما لايكون حقيقيًا إلا إذا كان الاثنان معا حقيقيين . ونموذجهما الحقيقي ليس هو التعارض الأفلاطوني الأعمى بين الفلسفة والشعر ، بين حب الحكمة باعتباره افتقاراً مطلقا للحكمة ، وإبداع شعري تصوراته للمدينة مجود تشبيهات تهدمها الرؤي المضادة التي تعكس الجهل بها . النموذج الحقيقي لكل من الفلسفة والأدب هو القاعدة الذهبية للتفسير الذي نجد حقيقته في معيار المجاز ، والذي لاتفسر مجازاته إلا بحقيقتها وحدها . ويجري التفسير في العالم على أنه التباين الذي يقيم اعتبارا بالمطلب الجدلي الذي يقضي بأنه ليس ثمة فرق لا يمكن تفسيره سوى ذلك الفرق الذي لايقبل بحسن نية أي تفسير ينطلق من ذاته . التفسير هو معياره المجازي لكل من الحقيقة ، وما لايسلم أنه بذاته هو الحقيقة ، الحقيقة التي لاتدرك مجازاتها ، كما نجدها في كل من سمات سقراط الجاهلة ، وسمات إبليس المخادعة . الحقيقة تعرف فقط في مجازاتها – في التصورات الشائعة في حياتنا. المجاز يُعبَّر عنه فقط في انتمائه إلى الحقيقة – العلة المشتركة لحياتنا .

هناك كمية لاحصر لها من الكتابات الفلسفية والأدبية ، متعارضة تعارضا خفيا ، ومن ثم يتعذر عليها أن تدرك منطق الحقيقة والمجاز ؛ فهي ليست فلسفة أو أدبا . إن ما يميز الفلسفة من الأدب شيء طفيف (في أغلب الأحوال لا نجد مشقة في أن نسمي عملا ما فلسفة ، وعملا آخر أدبا ، وقد نضيف أنه يستحيل علينا أن نميز أيا منهما عن المقال الديني ، ونحن في ذلك على صواب) . النقطة الجوهرية هي أن الفلسفة والأدب يتحدان في ضرورة أن يجري تفسيرهما في ذاتهما ، ولذاتهما ، ويتطلبان قراءً ، الحقيقة عندهم تكون بمعيارها المجازي . ويجب على كل من الفلسفة والأدب ، فوق كل شيء ، وفي وقتنا الحاضر أن يتعرف على ما ليس بحقيقة فلسفية ، ومجاز أدبي – خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الإغريقية والأدب الإغريقي ومن يتبعهما بلا تبصر ... حتى يتسنى

التغلب على التعارض بجهالة بين الحقيقة والمجاز . وجدلية الحقيقة والمجاز تربط بنية التفسير المشتركة لكل من الفلسفة والأدب . وقانون الجدل - ذلك أنه لكي يكون الوضع حقيقيا يتعين أن يكون نقيضه حقيقيا أيضا في هويته المجازية - يشمل القاعدة الذهبية ، وفحواها أنه لكي نفسر الحقيقة من ذاتها وحدها ، فإنا لانعرفها إلا من خلال تعبيراتها المجازية ؛ ولكي تفسر المجاز من ذاته وحدها ، فإنا لا نلجأ إلا إلى حقيقته وحدها .

إن التفسير ، باعتباره جدلية الوجود يتطلب كلا من الإسهام الفلسفي والتعبير المجازي . والحقيقة والمجاز يشكلان المنهاج التفسيري للفلسفة والأدب .

*****

REFERENCES

ARISTOTLE, *The Complete Works* (the revised Oxford tr.), 2 vols., ed. J. Barnes (Princeton, 1984).

AUERBACH, ERICH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, tr. W.R. Trask (Princeton paper).

AUGUSTINE, SAINT, *Confessions*, tr. R.S. Pine-Coffin (Penguin paper).

BARFIELD, OWEN, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (Harbinger paper).

BIBLE, (Revised Standard Version).

BUBER, MARTIN, *I and Thou*, tr. R.G. Smith (Scribners paper); *The Complete Greek Tragedies*, 4 vols., ed. D. Grene & R. Lattimore (Chicago, 1964).

DESCARTES, RENE, *Discourse on Method*, tr. D.A. Cress (Hackett paper).

HEGEL, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III: *The Consummate Religion*, ed. P.C. Hodgson (Berkeley, 1985).

HEGEL, G.W.F., *Logic*, tr. W. Wallace (Oxford paper).

HEGEL, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1977).

KANT, IMMANUEL, *Critique of Pure Reason*, tr. N.K. Smith (St. Martin's paper).

KANT, IMMANUEL, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, tr. J.W. Ellington (Hackett paper).

KIERKEGAARD, SØREN, *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*, tr. L.M. Capel (Indiana paper).

KIERKEGAARD, SØREN, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. D.F. Swenson & W. Lowrie (Princeton paper).

KIERKEGAARD, SØREN, *Fear and Trembling*, tr. H.V. & E.H. Hong (Princeton paper).

KIERKEGAARD, SØREN, *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, tr. H. & E. Hong (Harper Torchbook).

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Joyful Wisdom*, tr. T. Common (Ungar paper).

PLATO, *Apology*, in *Five Dialogues*, tr. G.M.A. Grube (Hackett paper).

PLATO, *Gorgias*, tr. D.J. Zeyl (Hackett paper).

PLATO, *Republic*, tr. G.M.A. Grube (Hackett paper).

PLATO, *Symposium*, tr. B. Jowett (Library of Liberal Arts paper).

PLATO, *Theaetetus*, tr. F. Cornford (Library of Liberal Arts paper).
POLKA, BRAYTON, *The Presocratic Philosophers*, rev. ed. tr. G.S. Kirk, *et al* (Cambridge paper).
RICOEUR, PAUL, *Finitudine e colpa*, tr. M. Girardet (Bologna, 1970); *Finitude et culpabilité* I. in *Philosophie de la volonté*, T. II, Paris, Subier - Montaigne, 1960.
SHAKESPEARE, WILLIAM, *Hamlet*, ed. W. Farnham (Pelican paper).
SPINOZA, BENEDICT, *Ethics*, in *Collected Works*, vol. I, tr. E. Curley (Princeton, 1985).
SPINOZA, BENEDICT, *Theologico-Political Tractatus*, in *The Chief Works*, vol. I, tr. R.H.M. Elwes (Dover paper) [forthcoming in vol. II of *Collected Works, op. cit.*].
STEVENS, WALLACE, *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play*, ed. H. Stevens (Vintage paper).

مارك فورمارولي

جمهورية الأدب

لم تزل عبارة "جمهورية الأدب" مستخدمة في وقتنا الحاضر ، وتظهر في معظم قواميس اللغة الفرنسية الحالية ؛ بل إنها تظهر أحيانا في الأحاديث ، وفي الصحف كنوع من التورية الطنانة التي تعبر عن "الوسط" الأدبي الباريسي . هذا البقاء لما هو قديم وساخر (وهذا تقريبا الشيء نفسه بالنسبة لكلمة "بلاغي") يحجب منذ الآن اهتمام البحاث بالمعنى القديم لهذه العبارة الباقية ، وبمفهوم الصلات الدولية للأفكار ، والتي تلخصها للآداب السائدة فيما قبل الثورة الفرنسية (ثورة عام ١٧٨٩) . ولسنا نسوق كدليل على أن هذا الاهتمام العلمي حديث سوى كتاب پول هازار Paul Hazard "أزمة الوجدان الأوروبي" (١٩٣٦) الذي لا يخصص سطراً واحداً لجمهورية الأدب ، ولكنه يذكر في الفصل الخامس بپيير بايل " أخبار عالم الأدب" (١٦٨٤) ، وهي المجلة الدورية التي يصدرها ذلك العالم الكالفنى (من أتباع مذهب كالفن اللاهوتي الفرنسي البروتستنتي - المترجم) دون أن يستشعر الحاجة إلى شرح عنوان يبدو أنه لايحتاج إلى تفسير . أما بخصوص "تاريخ الأفكار" ، فإن هذه العبارة (جمهورية الأدب) لم تكن موضوعا لتاريخ : ذلك أنها تقع خارج مجال تصور علم بأكمله ، مكرس لنوع من كيمياء الأفكار البحتة ، المجردة من النمط الأدبي الذي ينقلها ، وبالأحرى من الدوائر

ترجمة : أحمد رضا .

التنظيمية ، ومن أشكال الإئتلاف الاجتماعي ، والحوار الذي يخلقها ويذيعها ، وبالأحرى أيضا من الإدراك الحسي الذي قد يكون لدى العلماء لما بينهم من تكافل والمعنى الذي لعلهم ينسبونه إلى هذه العبارة .

على أن ثمة شواهد لا حصر لها تؤكد ، على الأقل في القرن الثامن عشر على أن عبارة "جمهورية الأدب " كانت تبلور لدى العلماء ، فيما كان يطلق عليه عبارة " أهل الأدب " كلا من المجتمع الذي يضمهم فيما وراء حدودهم، وشعورهم القوي بهذا الخصوص. هذه النقطة الغامضة في تاريخ الفكر كانت تراثا لتاريخ الأدب الكلاسيكي القديم . و"موجز تاريخ الأدب" (١٩٣٢) لجوستاف لانسون Gustave Lanson الذي يعزي إليه فضل كبير في أن يكون عملا استكشافيا ، قد ضرب صفحا في مجالات البحث التي يصفها ويعددها ، عن جمهورية للأدب تتنافى أسسها الأوربية مع الحدود القومية لتاريخ الأدب ؛ ومع غيرها من الحدود . وتألف هذا النظام في المناخ الوضعي في أواخر القرن التاسع عشر ، مع دلالة جدلية قوية حيال علم البيان الذي كان يعتبر بمثابة عالم " الأشياء الكبيرة الغامضة" التي ينبغي أن تتخلص منها الدراسات العلمية الدقيقة . كان هذا إذن بمثابة رد فعل سليم لبلاغة مدرسية ، إكليروسية ، جامدة ، ازدراها الكتاب الرومانسيون ، ولكنه كان أيضا أضطرارا إلى إهمال الحالات السابقة الخاصة بفن الحوار والإقناع ، تلك التي أتاحت أطرا صورية للنشاط الخصب والرابطة الاجتماعية في الأكاديميات والجمعيات العلمية ، وبوجه عام لشبكة المراسلات ، وأسلوب " التحديات " التي كانت تشكل نسيج " جمهورية الأدب " في العهد القديم .

معنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن يستبعد من "آثار المعرفة القديمة " الأسس التي شيد عليها منذ عصر النهضة طابع فلسفي ارستقراطي بعاداته ، وأعرافه ، وتقاليده ، وأساطيره التي تبرر شرعيته ، وكذا "ابستمولوجيا " (أصل المعرفة وطبيعتها ، ومداها ، ومدارسها – المترجم) العمل الجماعي فيما وراء الأجيال والحدود ؛ إنها " جمهورية " معلقة في مختلف الدول : والكنائس ، ومنتزعة بدرجة ما من سيطرة " مضيفها " التاريخية ، لأنها في أساسها غير مفهومة ، أو حتى غير مرئية لناظريها على المدى القريب .

وحتى رائعة "رينيه بنتار Rene Pintard " "الفجور" Le Libertinage في النصف الأول من القرن السابع عشر [1] ، التي جمعت بين تاريخ الأدب تبعا للانسون Lanson ، وتاريخ الفكر تبعا لهازار ، فإنها تفوض الأمر إلى سيكولوچية للعالم " الفاجر " وريائه ، وتصف وضع طبقة أرستقراطية أوروبية ، علمية وفلسفية ، لكل عضو فيها ذاتيته ، وأصالته الحرفية ، والاجتماعية ، والقومية ، والدينية ، مع الانتماء أولا إلي " مجلس للأعيان " غير منظور ، يتمتع كل فرد فيه بحرية مدهشة في التفكير والسلوك ، وتتخذ في نظره معنى الأعمال المتبعة والكتب الصادرة ، والتأملات التي يجريها الإنسان . ونشير في هذا الصدد إلى عبارة مونتيني Montaigne المشهورة "خلفية " الفكر الأوربي ، وهي ليست خلفية فكر واحد ، وإنما فكر جمهور استطاع لزمن طويل أن يستبعد " ماهو عامي " عن " أسراره " (بدءا بالأقوياء ذوي النفوذ) . بل إن عبارة "جمهورية الأدب" لاتظهر في الفهرس الدقيق لهذا الكتاب الكبير . والغريب عدم وجود هذه العبارة ، وخاصة أن رينيه بنتار قد أفرد لها أحسن وصف أعطى حتى الآن لأسلوب الكيان والعمل الجماعي الذي كان سائدا وقتئذ بين كبارأدباء الأمم الأوروبية الأصلية .

وهكذا يتوازى هذا النظام الفريد - دون أن يكون له اسم أو مفهوم - مع سائر النظم التي تضم في القرن السابع عشر العلماء والأدباء ، الذين ينضمون (إليها) بالاختيار الدقيق ، ويلقون حماية ضد الدخلاء ، بنظام التحاق وتدريب سري ولكنه فعال . هذا الحد للصورة التاريخية التي رسمها رينيه بنتار ، يعوضها علي نطاق واسع دقة البحث الذي ينشئها ، ومداه ، وكذا الموهبة الأدبية التي توضح من داخلها كيف يعيش مواطنو هذه " الجمهورية " الأرستقراطية التي تغيب عن خريطة أوروبا السياسية ، ومن هم هؤلاء المواطنون .

***

(1) Paris, Boivin,1943.,

ومع ذلك ، فمنذ عام ١٩٢٩ ، أوضحت رسالة ماكس كيرشستاين Max Kirschstein (Rlopstacks Deutsche Gelehrten Repablik) ، على الأقل بالنسبة للغة القرن الثامن عشر الألمانية أهمية ظاهرة " جمهورية الأدب " ، وأهمية هذه الصيغة التي كانت حية وتتئذ بالنسبة المؤرخ ذي الثقافة الرفيعة . وفي عام ١٩٣٨ ظهر كتاب ، باللغة الفرنسية هذه المرة ، لأنى بارن annic Barnes : Jean Le Clerc et La République des lettres (جان لو كلير وجمهورية الأدب) : هذا الكتاب فتح طريقا للبحث ، اجتهد پول ديبون Paul Dibon في مقالات له نشرت في عامي ١٩٧٦ ، و ١٩٧٨ أن يقتبسها الباحثون الفرنسيون . ومنذ عام ١٩٦٥ اتخذ الاتجاه نفسه كريستوف پوميان Kryzstof pomian في رسالة له باللغة البولندية لم تنشر بعد لسوء الحظ ، وكذا هانز بوتس Hans Bots في عام ١٩٧٧ في محاضرة باللغة الهولندية . وفي عام ١٩٨٢ نشر ولهلم كولمان Wilhelm kühlmann في "توبنجن " سجلا وافيا يعتبر نظيراً في الوقت الحاضر لكتاب رينيه بوتار في النصف الأول من هذا القرن . وفي هذه المرة ، تظهر فكرة " جمهورية الأدب " في عنوان الكتاب (٢) ، وتدور موضوعات الكتاب كلها حول هذه الفكرة المركزية . وتقاس الأهمية التي أقرت بها إلى Germanistik الألمانية بالحوار الطموح الذي نظمه آنئذ مركز البحوث في مكتبة ولفتنبتل Wölfenbuttel ، ونشر في أغسطس عام ١٩٨٧ (٣). غير أن دائرة هذين البحثين تنحصر من الوجهة الزمنية في عصر الباروك ، ومن الوجهة الجغرافية في المنطقة الألمانية . ويظل البعد الأوروبي لظاهرة "جمهورية الأدب" في النطاق الخلفي الثانوي ، كما تبقى نشأة الفكرة نفسها ، وتفسيراتها المختلفة ، في الأزمان والأماكن ، خارج النطاق الأدبي .ومع ذلك فإنا نشهد في ألمانيا انبعاثا حقيقيا ، فكريا ونقديا ، في ضرب من البحث الخصيب في الجامعات الألمانية في أواخر القرن السابع عشر ، وفي غضون

---

(2) Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat, Entwicklung und kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters, Tübingern, Niemeyer,1982.

(3) Respublica Literaria, die Institutionen der Gelehrtsamleit in der frühen Neuzeit (2 vol.)

القرن الثامن عشر ، أتاح نشر العديد من النظريات القانونية ، وأعمال في تاريخ الأدب خاصة بجمهورية الأدب ... كان هذا آنئذ جهدا جماعيا يبذله البحث العلمي في الجامعات الألمانية فيما وراء الراين لفهم واستيعاب تطور حرمت منه ألمانيا بسبب اندلاع حرب الثلاثين عاما . ثم إننا نجد شاهدا حسنا على جهد التكيف هذا في كتاب أميليو بونفاتي Emilio Bonfatti المكرس لمظهر من المظاهر الرئيسية لسمات "جمهورية الأدب" ، من قبيل : التهذيب ، واللباقة ، والمودة بين الأدباء ، وفن الحديث ، كما ابتكرتها إيطاليا ، واقتبستها فرنسا ، وأعادت تأويلها ، واجتهدت المانيا المتقدمة في العلم في دراستها ، وترجمتها ، ثم وضع مناهج لها (٤) .

ولقد أصبح من الواضح أن تاريخ عبارة "جمهورية الأدب" ، وما تسري عليه ، إذ صارت من جديد واقعية في انحرافها الألماني ، تفرض بالأحرى نفسها في البلاد الأوروبية حيث نشأت ، وحيث طرأ عليها تطور متصل ، غير منقطع .

حسبنا أن نفكر في فرنسا في القرن الثامن عشر ، حيث أصبح استخدام هذه العبارة في صيغتها الفرنسية منتشرا على نطاق واسع ، بصورة مدهشة . كيف لنا أن نفهم - دون أن نكون قد ترجمنا عبارة Respublica Literaria إلى صيغتها الفرنسية République des Lttres ، ونشرنا هذه الصيغة الفرنسية بين جمهور عريض - نظريات كوندورسيه Condorcet في مؤلفه "موجز تاريخي لنمو العقل البشري" (١٩٧٣) ، ولا بالأحرى آمال "الجيروندي" نقولا دي بونفيل Nicolas de Bonneville الذي كتب في عام ١٧٩٠ في صحيفة Le Tribun de Peuple وهي لسان حال "الدائرة الاجتماعية" : " إننا ننتظر من جمهورية الأدب انتصار الوطنية والحرية ؟ " ليس في الإمكان اعتبار مثل هذا الانزلاق في دلالات الألفاظ ، والمعاصر لهدم البنيان الأكاديمي الذي كان نقطة إرساء قواعد جمهورية الأدب الفرنسية في العهد الفرنسي القديم (قبل ثورة ١٧٨٩) أمراً عديم الأهمية .

---

(4) Emilio Bonfatti, La civil conversazione in Germania, Letcratura del concportamento da Stefano Guazzo a Adolph kniggel (1574,1788), Verone,1979.

ومع ذلك ففي هذه الآونة ، في فرنسا التي لعبت بلا مراء في تاريخ جمهورية الأدب دورا جوهريا للغاية ، نجد في قائمة الفهارس والمراجع المخصصة لها على الأقل ثغرات كثيرة . أما في القرن السابع عشر ، فإن نقط الاستدلال متوفرة بنوع خاص بفضل الأعمال والمطبوعات الخاصة بالرسائل البارعة التي أجراها پول ديبون Paul Dibon ، وهانز بوتس Hans Bots، وبرونو نوڤيه Bruno Nevcu ، وفرانسواز ڤاكيه Françoise Waquet . ويبقى القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية من وجهة النظر هذه مجالات مجهولة . وإذا رجعنا إلى القرن السادس عشر ، كان لزاما علينا أن نقنع بمقال ف. شالك F. Schalk باللغة الألمانية عن ارازموس Erasmus[٥]. ولم يحن الأوان بعد لإجراء أبحاث عن الطبيعة الحقيقية لهذا النظام ، وعن بنية المعاني المجردة ، وكذا عن المجازات القانونية والشعرية التي تفترضها . بل إننا لا نتساءل حتى عن نشأة المعاني التي تتضمنها هذه الصيغة وتاريخها . وثمة عالم جليل لايماري ، مثل أوجينيو جاران Eugenio Garin كتب حديثا يقول إن هذا النظام لايرجع إلى ما قبل إرازموس ، على أنه من المسلم به أنه حتى الدراسات التي تجري في المستقبل بشأن جمهورية الأدب الفرنسية أو الألمانية في القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، قد يعيبها بدرجة كبيرة غياب البحوث في شأن أصل هذه الصيغة ، وتفسيراتها السابقة .

والحقيقة أن المشكلة تتعلق بتاريخ انبثاق " جماعة فلسفية وعلمية " أوروبية ، وديموقراطيات الحكم والنقد التي تنطوي عليها ، والهياكل التنظيمية التي أقامتها لذاتها، والتفكير الفلسفي الذي مارسته في مجالها .

***

ترى لماذا يهم مثل هذا البحث بنوع خاص مؤرخ علم البيان الإنساني ؟ مثل هذا المؤرخ يفترض في عمله أن "النهضة الإنسانية التي استهلها بترارك تتميز قبل كل شيء بتغير حدث في النموذج السائد في الحوار بين العلماء . فالنموذج الجدلي (الديالكتي)

(5) F, Schalk : "Erasmus und die Respublica", Acts of the Erasmus Congrès, admesterdam-London.1971.

الخاص بالسؤال والنقاش الذي تفصله البنية المدرسية (الاسكولائية) ينتقل إلى نموذج للحوار على النمط البلاغي ، حيث " الرسالة " تبعا لبترارك ، قبل " المبحث " تبعا لمونتيني يعطي النموذج المنشئ . إنه ، مع مجموعة شديدة التنوع من الأنماط ، نظام آخر من موضوع المعرفة ، وعلاقتها بالغير ، وبالحقيقة . ولكنه أيضا امتداد للحوار العلمي خارج الدائرة الجامعية ، خارج امتياز الأخصائيين المطلق ، إلى أشخاص ، وإلى نظم استبعدت حتى ذلك الحين من ميدان المعرفة : منهم العامة والعلمانيون ، والحرفيون ، والتجار ، والنبلاء ، وكتاب وزارة العدل ، وموثقو العقود . والنمط البلاغي للحوار العلمي أكثر انفتاحا من النمط الذي ينزع إلى أن يحل محله : ومع ذلك فهو يملك نظامه الخاص الذي يفرض على جماعة المشتغلين قواعد دقيقة للحديث وللألفة ، خليقة بإتاحة التعاون والرقابة . إن الحوار البياني النمط أقرب شبها إلى النقاش القانوني من الصورية المنطقية في الجدل المدرسي (الإسكولاستي) disputatio scolastique .

وليس من قبيل الصدفة أن كتابا رومانيا وجيزا في تعليم قضاة المستقبل والمحامين، تأليف كونتليانس L'Institutio oratoria de Guintilian اكتشف في عام ١٤١٧ ، "أملى" ، أكثر من غيره من سائر النصوص القديمة قواعد المناقشة وأنماطها . وقد أصبح "الخلاف" الذي قد يستمر عشرات السنين ، ويشغل العشرات من العلماء في أوروبا قاطبة ، أصبح منذ ختام القرن الخامس عشر " الجو" الممتاز المناسب لإجراء البحوث: فمن غير المعقول تقليص هذا الجدل وجعله مجرد عمل شكلي بحت ؛ ومن التجاوز أيضا ألا نرى فيه تنظيما بلاغيا ، يلطفه ؛ ويجعله خصبا ومثمرا . و"جمهورية الأدب" الأرستقراطية تعمل بأسلوب " الفورم" (الساحة العامة الرومانية القديمة - المترجم) ، ولكنها ساحة يجري فيها انتخاب المواطنين .

وثمة نظم جديدة تقابل أنماطاً جديدة من الحوار العلمي : فمنذ القرن الرابع عشر ، تتألف جماعات من التلاميذ والأصدقاء Coetus حول بترارك ، وبوكاشيو ، وسالوتاتي . وفي فلورنسا ، في القرن الخامس عشر ، وعلى هامش الأستديو Studio تتجمع أكاديميات خاصة حول جان ارجيروبولو Jean Argyropoulo ثم مارسيل فيشين Mar-sile Ficin . وثمة "حوارات" ، بعضها صوري ، و "مراسلات" تثبت كتابة أشكال هذه

المحادثات ومضمونها ، ويجري البحث فيها بصورة جماعية . هذا الخليط الأول من جمعيات العلماء لم يلبث أن اتخذ الاسم اللاتيني Respublica Literaria .

أما اسم "الأكاديمية" الذي أطلق هو أيضا في زمن مبكر على جماعات البحث التي ألفتها هذه "الجمهورية" فإنها تحيل إلى المدارس الفلسفية في العهود القديمة ، وإلى أشهرها بنوع خاص ، وهي مدرسة أفلاطون .

ومن ثم تجد بلاغة أرسطو ، وشيشرون ، وكونتليانس نفسها " في بيتها" . إنها فرصة متاحة لمؤرخي هذه البلاغة لكي يؤكدوا أن فن الإقناع عند "الإناسيين" لم يكن ظاهرة عارضة ، وترديدا متحذلقا وفارغا للنماذج القديمة ، وأن أثاره لا تتعدى مديح الأمراء ، وإطنابا عقيما . هذه البلاغة التي يتبصرها بعض العلماء بإمعان ، وتدخلها الفلسفة كانت بمثابة إطار حساس لنمط اشتراكي من العلم والمعرفة . قدم عنه ديكارت ، في تلخيصه بترارك ، وارازموس ، وبوديه ، ومونتيني هذا التعريف في خاتمة رسالته في المنهج ، في عام ١٦٣٧ :

"رأيت أنه لايوجد علاج أفضل لهذه العوائق (قصر حياة الإنسان ، وصعوبة البحث، وارتفاع تكلفته) من أن أطلع الجمهور على الشيء القليل الذي أعثر عليه ، وأن أدعو العقلاء إلى تجنب هذه العوائق ، بأن يسهم كل منهم ، حسب قدرته وميوله في التجارب التي ينبغي له أن يجريها ؛ وأن أطلع الجمهور أيضا على كل الأشياء التي ينبغي تعلمها ، حتى يبدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون ، وبذلك نمضي جميعا إلى أبعد مما يتأتى للفرد الواحد أن ينجزه ".

وفي الترجمة اللاتينية التي أجرتها إتيين دو كورسيل Étienne de Courcelles ونشرت عام ١٦٤٤ بموافقة ديكارت ، ترجمت كلمة جمهور Public إلى العبارة اللاتينية Respublica Literaria . إن هذه الفكرة ، فكرة مجتمع من العلماء يزداد محصوله من المعرفة ، مجتمع لا يراه عامة الناس ، يموت اعضاؤه ، ويعازن النفي والاضطهاد ، هذه الفكرة لم يبتكرها ديكارت ، بل هي حقيقة واقعة ، صادفها ، فأقرها ، وارتضى شروطها ، وطبائعها ، وقواعدها ، وطقوسها ، بل أراد أيضا أن يعمل على إصلاحها ، فاقترح لها منهجا مشتركا من شأنه أن يتعاون العلماء كافة على اكتشاف الحقيقة خدمة لصالح

الجنس البشري ، تعاونا مثمرا ، وفعالا . وهكذا فإن عدو التقاليد هذا يحترم تقليدا واحدا منها على الأقل ، وهو الخاص بجمهورية الأدب ؛ ويتصوره حسب أصوله ، ونزعته الأفلاطونية مارسيل فيشين في فلورنسا . وجمهورية الأدب الكلاسية ، البلاغية بأساليبها ، فلسفية بحب أعضائها للحقيقة ؛ وديكارت نفسه مخلص لها ، يعرفها كما ينبغي أن تكون عليه ، وعلى ذلك كانت هذه الجمهورية الأدبية نموذجا لدنيا الفنون كما يتصورها علماؤها النظريون ، من ڤازاري Vasari إلى كاترمير دي، كوينسي -Quatre mére de Quincy ؛ وهي بمثابة أكاديمية مثالية تتآزر فيها المواهب المختلفة في خدمة الجمال لذاته ؛ ولمضاعفة الشواهد التي تمنع الفنانين وجمهورهم من الانحراف عن الأمانة في الابتكار ، وفي الحكم على الذوق .

***

هذا التعبير الذي لم يكن معروفا في قديم الزمان ، وفي العصر الوسيط ، يظهر في الوضع الحالي للبحوث ، لأول مرة في عام ١٤١٧ في خطاب لاتيني من "الإنساني" الڤينيسي الشاب ، فرانشسكو باربارو Francesco Barbaro إلى بوجيو براكيوليني Poggio Bracciolini يهنئه فيه على اكتشافه المخطوطات التي أخبره بأمرها ، وال- Institutio Orataoria لكونتلياني Quintilian [٦] . وفي هذا الخطاب ، كما في أحداث أخرى لاحقة في رسائل ف . باربارو ، يعترف فيها بجميل "بوجيو" تتجلى بصيغات أخرى فكرة مجمع للعلماء يسمو على الحدود والأجيال : ,eruditi homines doctissimi homines ubicumque ، ويضم العلماء ويوحد بينهم برابطة الأدب ؛ وفيها يحيي ف. باربارو الأعمال النافعة للصالح العام والتي اضطلع بها "بوجي" . وها قد انقضت ثلاثة أجيال ، من بترارك إلى بوكاشيو ، ومن بوكاشيو إلى سالوتاتي ، مرورا في شبكة تضم ميلانو ، وبادوا ، وفلورنسا ، وروما ، خلق " تجديد الأدب" La renovatio Literarum روابط من التضامن والتعاون بين العلماء الذين تبنوه من أجل

٦ (6) Francisci Barbari et aliorum epistolae, Brixiaen 1743, Lettre du juillet 1417, p. 1-8 ; The Renaissance Book Hunters, The Letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Nicolas; (ed.) Phylis Walter Goodhart Gordon, Columbia, N.Y.,1974(p.199).

مثلهم الأعلى : وفجأة تتخذ هذه الروابط اسما : جمهورية الأدب . وليس عبثا أن يظهر هذا الإسم في "استهلال" للمديح الأكاديمي في حوالي قرن من الزمان سابق لظهور اكاديميات تحكمها نظم أساسية حقيقية .

ترى من أين أتى هذا التعبير المستحدث ؟ إنني أرى فيه تنوعا في الصيغة القديمة، وهى Respublica christiana (الجمهورية المسيحية) . والواقع أن هذين التعبيرين يظهران معا في ظروف لاحقة ، على أنهما قابلان للتبادل ، أو على الأقل يفصلهما فرق طفيف غير محسوس أما "الجمهورية المسيحية" فإنها ترجع إلي "مدينة الله " City of God [(٧)] حيث يواجه القديس أوغسطين تعريف شيشرون الدولة الرومانية (حسب الحوار De Republica الذي ضاع كله تقريبا في عصر النهضة) بتعريفه الدولة بوجه عام ، بما يتيح له أن يضع النقيض بين المدينة الدنيوية earthly city و "مدينة الله " ؛ بين الدول التي يمزقها بقد ما يوحدها حب الآلهة الزائفة ، والأموال الزائفة ، والكنيسة . وفي غضون مناقشة تعريف شيشرون حيث ينشئ الإجماع القانوني Juris consensus، والمصلحة المشتركة utilitatis communio، وحدة شعب ، وشرعية دولة ، يرفض القديس أوغسطين فكرة القانون ، وهو عقد بين البشر ، وفكرة المصلحة المشتركة التي تهتم كثيرا بمشاعر الأنانية ، فيقيم تعريفه للدولة على أساس رابطة من "أشخاص عاقلين يشتركون معا في الأموال التي يحبونها ". فهو يحل محل القانون والمصلحة نظام الحظوة والحب ، مع معكوسه ، صورته " الكاريكاتورية" الشيطانية ، ألا وهي المدينة الدينوية.

هذه النصوص التي تدبرها العصر الوسط كله ، كانت بالأكثر قريبة إلى وجدان "الإنسانيين" بحيث أنهم جعلوا بطلي بترارك : شيشرون والقديس أوغسطين يتحاوران . ففي خطاب ف . بربارو نجد عبارة Utilitas communis (المصلحة المشتركة) ، نقلها القديس أوغسطين عن شيشرون . والمعنى الذي يعطيه "الإنساني" الفينيسي لكلمة Respublica في هذا النص هو توليفة من تعريفين نوقشا في "مدينة الله " : إنه في آن واحد المجتمع الموحد بحب الخير نفسه ، وبحق ومصالح مشتركة . وتنتمي "الجمهورية"

(7) St. Augustine, The City of God,II,21;XIX,21-26.

إلى الكنيسة الأوغسطينية ، وأيضا إلى الدولة الرومانية المثالية ، كما يقول شيشرون . كذلك فإن العنصر العقلاني الذي أصر القديس أوغسطين على إثباته في تعريفه قد خصص بالنعت Literaria الذي يفترض في آن واحد L'eruditio (التعليم) لمواطني هذه الجمهورية ، وطبيعة "الصالح العام" الذي يجمعهم في محبة واحدة . وتبرز "جمهورية الأدب" فوق قاعدة "الجمهورية المسيحية" لا لتتعارض معها ، ولكن لتزودها بنوع ما بطبقة أدبية .

تضيف إلى ذلك أن الخطاب الذي تظهر فيه هذه العبارة لأول مرة كان موجها إلى بوچيو في كونستانس حيث تعقب "البابا الزائف" يوحنا الثاني والعشرين عند توجهه لحضور المجمع (الديني) الذي عقده الأمبراطور سيجموند ليضع حداً للانشقاق الديني الكبير في الغرب ، أي في ظروف كان الاهتمام بوحدة " الجمهورية المسيحية" شديدا بنوع خاص ، وحيث قد يؤمن القائمون بتهذيب لغة الأدب ، من دبلوماسيين ، وكتبة دواوين بالتوافق التام بين وطنيتهم العلمانية ووطنيتهم المسيحية . وأكدت نظريات اللاهوتيين المصلحين المعاصرين ، التي دعمتها مأساة الانشقاق الديني الكبير ، أكدت فكرة الـ congregatio et universitas fidelium ، الاتحاد والإيمان العام لرجال الدين والعلمانيين ؛ وهي فكرة تدعو إلى تأسيس سلطة المجمع العالمي فيما وراء سلطة البابوات العاجزين أو الطغاة . وكان فرانشسكو بربارو من العلمانيين ؛ ولم يلبث أن اتخذ له زوجة من البيئة المشيخية (نسبة إلي مجلس الشيوخ) الفينيسية ، وأدى دورا بالغ الأهمية في شئون الجمهورية العظيمة . ولكن ، كما أبان كارلو ديونيسوتي Carlo Dionisotti[8] ، كانت نسبة كبيرة من رجال العلم الذين جمعهم ف . باربارو في "جمهورية أدبية " ، من بترارك إلى پوليشيان ، ومن بوكاشيو إلى كاستيليوني ، وبمبو ، يعيشون من دخلهم في وظائف كهنوتية هامة يشغلونها في مقر الحبر الأعظم ، ويتطلعون إلى منصب أسقف أو كاردينال . وكان لابد من أن تمتد جمهورية الأدب إلى شمال أوروبا ، وتمتلئ بالجاليكانيين (أتباع الكنيسة الجاليكانية) ، والبروتستانت

(8) Carlo Dionisotti, "Chierici e Laici" dans Geografia e storiz della Letteratura italiana, Turin, Einaudi 1967, p. 63-67.

(واللوثريين) في القرنين السادس عشر ، والسابع عشر ، والماسونيين في القرن الثامن عشر حتى تنفصم عرى انتماء تلك الأرستقراطية المثقفة في الأصل إلى الكنيسة الرومانية ، دون أن تزول مع ذلك فكرة العلماء الذين تجمعهم هيئة روحانية ، ويشتغلون معاً من أجل صالح عام ذي دلالة عالمية .

غير أن الاختلاف التام بين "الجمهورية المسيحية" ، و"الجمهورية الأدبية" لم يكن في إيطاليا ، في القرن الخامس عشر واضحا ومفهوما . ولم تكن الجمهورية الأدبية بعد سوى مجاز يبلور الشعور بشيء إلا بذاته ، إذ كانت في داخل الكنيسة الرومانية ، وفي تطلعها إلي الوحدة التي أزعجها الإنشقاق الديني الكبير بمثابة جماعة من كبار الأدباء الإيطاليين الذين يشتغلون معاً في إجراء بحوث . هذا المجاز كان مع ذلك شديد الحيوية ، يستثير طقوسا إجتماعية خاصة بالجماعة التي ينشئها ، وذلك بأن يعرّفها : فخطاب المديح الذي حرره ف . بربارو هو النظير الرمزي لحفل جامعي (لتوزيع الجوائز) في حضور الفائزين ونظرائهم المجتمعين اجتماعاً صوريا . هذه الطبيعة "الاستعراضية" تفترض بالتأكيد وجود أشكال أخرى من التعاون من النمط القضائي أو الجدلي ، وبمعنى أصح محادثات ، مثل حديث ليوناردو بروني Leonardo B uni : ad Petrum Histrum ، وهي رسائل تناقش مسائل أخلاقية ، ولغوية ... إلخ .

يحسن مع ذلك التوقف عند النعت Literaria (أدبي) الذي أصبح منذ عهد بترارك، مع الإسم الموصوف Literae [(٩)] (الأدب) كلمة السر والمعرفة بين المصلحين الإيطاليين للثقافة العلمية . ينبغي هنا أيضا أن نأخذ في الاعتبار سجلين للمعاني : أحدهما وثني قديم ، والثاني مسيحي ، في العصر الوسيط . الـ Litera (الحرف) عند النحويين القدامى هو التأشير بالكتابة لأصغر جزء للصوت البشري المنطوق . والأديب ، العالم ، هو أولاً شخص يعرف القراءة ، وعنده ذاكرة أدبية ، وفي مقدوره أن يستخلص من هذا الأساس كلمات يمليها ، لأن الكتابة هي من اختصاص العبيد . والتعرف بالأدب هو

---

(٩) يستخدم سالوتاتي في مراسلاته العبارات : " Studia Literarum" , " Studia humanitatis" ويقصد بها ما نسميه " humanisme " (الإنسية ، النزعة الإنسانية) .

خروج من طبقة الأجلاف ، هو التعلم ، والتثقف erudire ، ودخول في العالم المهذب ، وأحيانا في حياة الحضر . وفي معرفة الأدب ، وعالم الكتب " سر خفي " يفصل بالتأكيد الإنسان القديم ، وإنسان العصر الوسيط ، "الإنسي" (معتنق مذهب الإنسية الفلسفي - المترجم) عن أقرانه الأميين . "السر في الأدب " عند مالارميه Mallarmé هو المعروف لدى الشعراء وحدهم ، بخلاف الجهل ، وعدم الثقافة لدى البورجوازيين والصحفيين ، مهما تصوروا أنهم أدباء مثقفون . كان الحد الفاصل بين هؤلاء واضحا كل الوضوح ، لا مجال فيه للوهم ، وذلك في العصر الوسيط ، حيث كتب الراهب نيقولا دي كليرفو Nicolas de Clairvaux يقول :

" هناك مثل قديم ، وحكمة معروفة ، أخذناها من القدامى ، تقول : توجد مسافة تفصل بين الإنسان والحيوان ، تساوي المسافة الفاصلة بينم الأديب والعامي " .

كان ولوج المرء عالم الأدب ، وهو امتياز خاص بالإكليروس يتيح له سلطة خاصة ، زمنية ومكانية . سلطة مكانية لأن الأديب غير محبوس في مكان واحد ، فهو يتصل عن طريق الأدب ، بالبعيدين الغائبين ، بالموتى . وسلطة زمانية لأن الأديب هو وحده القادر على أن يعتزل ، ويتكاسل L'otium . والإنسان العامي ، السوقي ، إنسان تعس (فهناك مدد فاصلة بين فترات العمل ، وزوال الحظوة ، والنفي ، والشخوخة) ؛ أما الأديب ففي وسعه أن يتيح لنفسه سعادة مثمرة . والـ L'otium Literatum (وقت الفراغ عند الأديب) هو الشكل الممتاز لأوقات فراغ النبلاء ؛ ولكن هذا الوقت ، عند الأديب هو "تدفق جديد" للإنسان العامل النشيط الذي يبتعد مؤقتا عن مسرح السياسة .

أما عند سينكا Seneque ، فعلى العكس من ذلك ، وبالأخص في أعماله الأخيرة ، فإن "وقت الفراغ الذى يقضى في الدراسة" يصبح لأول مرة في روما نوعاً من الحياة الراقية ، تكفي نفسها بنفسها . لقد صرنا هاهنا على المنحدر الذي يؤدي من تقاعد الأديب الفيلسوف إلى الرهبنة المسيحية . إن وقت الفراغ De Otio يصور مقدما الفكرة الأوغسطينية عن المدينتين؛ كتب سينكا :

" لنتصور وجود جمهوريتين ، أحداهما كبيرة ، وشعبية حقاً ، وتضم الآلهة والناس ،

وفيها لا نحبس أنفسنا في موضع واحد فقط ، والمدينة التي نسكنها لا حدود لها سوى حدود الشمس . أما الجمهورية الأخرى التي تربطنا بها ظروف مولدنا (وهي أثينا ، أو قرطاجة ، أو أية مدينة أخرى) فإنها لا تضم الناس كلهم ، ولكن جماعة معينة منهم . وهناك أشخاص يبذلون كل عنايتهم بكل من الجمهورية الكبيرة ، والجمهورية الصغيرة ؛ وأشخاص يعتنون بالصغيرة وحدها ، وآخرون يعتنون بالكبيرة فقط . تلك الجمهورية الكبيرة نستطيع خدمتها ، حتى في أوقات الفراغ ، وربما نخدمها خدمة أفضل في أوقات الفراغ " .

هذه العطلة ؛ بالنسبة لسكان "الكوزموبوليس" (مدينة يتألف سكانها من عناصر اجتمعت من مختلف أرجاء العالم - المترجم) مخصصة لمعرفة تأملية ، مع الكتب ، ولها قوانين ثابتة تحكم النظام الإلهي للعالم ؛ ولكنها معرفة جامدة ؛ وأحادية تصورية ، مطلقة وأنانية ، لا تفترض البتة ذلك التعاون ، والمبادلة في "جمهورية الأدب" كما رأينا في تعريف ديكارت لها ؛ وترسم أيضا " المدينة الفاضلة" في عصر النهضة ، من توماس مور إلى كامبانلا Campanella ، في سبيل "صالح عام " نظري ، ولكنه أيضا عملي . وقد عرفنا مصير " وقت الفراغ الأدبي " في العصر الوسيط في أعمال ب . كورسيل P.Courcelle عن القديس أوغسطين ، وفي دراسات الدوم يوحنا لوكليرك dom Jean Leclereq(الدوم : سيد في البرتغال - المترجم) [١٠] بشأن حياة الرهبنة . هذه الحياة يتصل بها مباشرة نمط الحياة الذي اختاره بترارك ، مؤسس المذهب الإنساني : فقد كان له أخ راهب شارتري ، وفكر أن يلحق به ، وكان هو نفسه من رجال الدين [١١] ، وقليل من المؤلفات التي لها قيمة في عمله تفوق البحثين المتماثلين De Otio religioso (وقت الفراغ الديني)، في خصوص الرهبان ، و De Vita solitaria (عن حياة العزلة) للأدباء الذين على شاكلته . والتسلسل مباشر في كثير من النقاط . والواضح أن

(10) Jean Leclcreq : "L'amaour des Lettres et Le désir de Dieu", Paris, Cerf 1957; Otia Monastiea, Rome,1963.

(11) Wilkins, "The ecclesiastiastical career of Petrach", Speculum, 1953, p. 745-775.

التجربة الألفية (لألف سنة) للرهبنة تخفف من محاكاة القدامى التي يدعيها الإنسانيون الأوائل ، وهم اتباع بترارك الروحيون . من ذلك أن التمجيد الرهباني للكتابة في عداد الممارسة الروحية (١٢) قد خففت من طبيعة العبودية التي كان العهد القديم ينسبها إليها . وفي "رسائل" بترارك ، يصير " القلم " الذي يمسكه بيده المقياس الذكي لدرجة حضور ذهنه ، وتركيزه . كتب الى الراهب الدومينيكي چيوڤاني كولونا Giovanni Colonna يقول ، على سبيل المثال :

" في الوحدة فقط ، لا في غيرها أكون متحكما في نفسي . في الوحدة ، يكون قلمي ملكي حقيقة . وفي تلك اللحظة قد ينتهز القلم فرصة المشاغل التي تذهلني ، فيتمرد ، ويعصي أوامري . من ذلك أنه (أي القلم) يستخلص من فراغي عملا مستديما negotium، ومن انشغالي يتطلب لي بعض الراحة otium ، مثله مثل الخادم ، المتعجرف ، متقلب الأطوار الذي يستغل انشغال سيده ، فلايعمل شيئا ؛ ولكن ما أن أستعيد مجالي الخاص . حتى أجبره أن يسترد نيره . وعن السؤال الذي توجهه إلى ، أكتب في كتاب أهديه إليك ، ما يفكر فيه الآخرون ، وما أفكر أنا فيه . وهكذا تجري الأمور : ذلك أني حين أكتب خطابات أليفة ، أكتبها وأنا ألعب ، وحتى في ضوضاء الرحلة وهياجها ، ولكني أحتاج لتأليف كتاب إلى هدوء ، وانزواء وسكينة ". (١٣)

***

ويعمل كثير من الإنسانيين سكرتاريين . وبترارك نفسه ، طلب منه مراراً أن يقبل مهمة حبرية ، سكرتيرا لتحرير الرسائل البابوية . وكان أسلوبه في إنشاء الخطابات يحاكي الأسلوب "الكارولنجي" الموجز السريع ، بخلاف الأسلوب "القوطي" والجامعي ، مستخدما تركيز پوچيو براكسيوليني Poggio Bracciolini الذي لم يكن يزدري استنساخ المخطوطات "الإنسانية" . ومع بترارك ، تصبح الكتابة في وقت الفراغ Otium

---

(12) Raban Maur us Otium Legendi et seribendi, "Le Loiser consaeré à Lire et à écrire".

(13) Pétrarque, Familiari, Ed. Ugo Dotti 1974, t. 2, p. 625-626.

scribendi تمرينا روحانيا لكل الأدباء ، تمرينا أنشأ بترارك نمطه .

ليست هذه النقطة الوحيدة التي - مع ترديد صيغة استخدمها پ . أ . كريستلر P.O.Kristeller تظهر النزعة الإنسانية "البتراركية" المنشأ بمثابة " تحول من مثالية حياة الرهبنة ، من الراهب إلى العالم" . إن العودة إلى العصور القديمة هي أولاً عودة إلى الفترة الإسكولائية (المدرسية) السابقة في أوروبا "البندكتية" (نسبة إلى جماعة الرهبان البندكتيين - المترجم) ، إلى sapientia scribae in tempore otii (حكمة من يشغل أوقات فراغه بالكتابة) التي سائدت النظرية الدراسية ، والفلسفة الاصطلاحية ، إنها رد القديس برنار Bernard على ابيلار Abélard : رسائل مثل meditatio(تأمل)، و gustatio (تذوق) مشترك في سبيل الله ؛ وعن التمرينات المنطقية المدرسية . ومن جديد ، تتغلب المناهج البلاغية (الأثيرة لدى الحضارة الرهبانية، والمواعظ ، والأناشيد ، والتاريخ ، وفن تحرير الرسائل (الـ rotuli التي تجوب أنحاء أوروبا) ، تتغلب على التسؤلات الجدلية Quaestiones disputatae عند الفقهاء . والفرق بين الراهب ، والإنساني (والرهبان من امبروجيو ترافيرساري Ambrogio Traversari إلى باتيستا مانتوانو Battista Mantuano يعتنقون في الكثير من الأحيان ، بحماس "الثقافة الجديدة") ، هذا الفرق هو قبل كل شيء فرق تنظيمي : فالراهب يخضع لقانون طائفته (الكهنوتية) ، ولسلطة رئيس الدير ؛ أما الإنساني ، تبعا لطائفة القديس بنوا Benoit في النظام البنديكتي ، فهو إنسان "جوال" (errare، و vagare ، وهذان لفظان أساسيان في رسائل بترارك) . والإنساني ، إذا فرض على نفسه نظاما ما ، وارتضى قواعد "وطنية علمية" ، فهو يفعل ذلك بمشيئته ، حبا في الأدب ، وفي نطاق وقت فراغ حر ، كثيرا ما يكافأ عنه من أموال الكنيسة . والمجاز Respublica Literaria (جمهورية الأدب) يرجع إلي كل من فكرة الكنيسة ، والهيئة الصوفية ، وإلى فكرة الطائفة ، الطائفة الأدبية التي تسمو على الحدود والأجيال ؛ ولكنها طائفة بلا ارتباط ، تقوم على عقد ضمني حر . ويقابل النشاط الخاص بتراجم (سير) الأشخاص والقديسين ، عند الطوائف الرهبانية الكبرى في العصر الوسيط ، في حقبة مبكرة ، في الدوائر الإنسانية ، إعداد "سير" أو دورات السير التي تحدد نموذج

العالم ، والطبائع ، والآداب المناسبة . يبدأ هذا منذ عام ١٣٤١ مع بوكاشيو : De vita et maribus Domini Francisci Petrarchi . ويغدو هذا بمثابة دورة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في فلورنسا مع "الحيوات"Vies لفيسياسيانو دي بيستيتشي Vespasiano dei Bistìcci؛ ثم نهجا أكاديميا في القرن السادس عشر مع الـ Vitae لبول جوف Paul Jove ، ونموذجا لـ Vite (حياة) لفناني فازاري Vasari . وإذا كانت الـ diologi(المحادثات) والـ epistolae(الرسائل) ، ومختلف الأشكال الخطابية للمقال تجدد القواعد المشتركة للمناقشة وفلسفتها العلمية ، فإن "الحياة" تزود المجتمع الذي يتشكل ويتسع بأمثلة أخلاقية ، ونماذج للنظام العلمي .

***

إن ما يفصل المتعلمين عن العامة ، ورجال الدين عن العلمانيين ، ليس فقط القدرة ، أو عدم القدرة على القراءة والكتابة ، وامتلاك الذاكرة العلمية ، والنظام الروحي والفكري للعمل العلمي ، وإنما أيضا استخدام لغات مختلفة . والـSermo literatorum(الحديث الأدبي) ، والـ Lingua Literata(اللغة الأدبية) هما اللغة اللاتينية . أما الحديث العامي (الدارج) sermo vulga ، أو اللغة العامية Lingua vulgaris فإنها مجموع العبارات العامية . واللاتينية ، كلغة نحوية تخضع لقواعد عامة، وهي ثابتة نسبيا . أما العامية ، وتتكون من عبارات عامية ، متموجة ، مجردة من أية قواعد لغوية ، فإن لها نظاما "اونطولوجيا" أدنى مرتبة . وجمهورية الأدب ، وريثة فقه العصر الوسيط لها نزعة عامة ، حيث تكون اللاتينية لغتها . ولكن أية لاتينية هذه ؟ حين يطرح هذا السؤال ، وهو سؤال أساسي ، لأن الأديب الإنساني هو أولا ذلك الذي يتمرد على اللاتينية "المحرفة" الخاصة بالجامعيين ، فإن الطبقة الثابتة التي حكمت العلاقات بين اللاتينية والعامية ، وبين رجال الدين وعامة الشعب ، هذه الطبقة قد اهتزت . وظهرت وجهة نظر تاريخية في اللغات . فإذا اضطلع الدارسون "الإنسانيون" بمهمة التغلب على تحريف البلاغة الذي كان مصدره غزوات البرابرة، فكيف لاتمتد هذه المهمة إلى "العامية" ، وليس فقط إلى اللاتينية الفصحى ؟

طرحت هذه المشكلة منذ أوائل القرن الخامس عشر في الدوائر الإنسانية ، في

المستشارية الفلورنسية ، والإدارة البابوية . وفي رأي ليونارد بروني Leonardo Bruni أنه كان هناك قبلا ، في روما القديمة لغة عامية ، وهي لاتينية محرفة . والثنائية اللغوية ، الفصحى ، والعامية سابقة على الغزوات البربرية ، وهي سمة بنيوية للغة الرومانية . هذه الثنائية اللغوية ، لدى فلافيو بيوندو Flavio Biondo، وليون باتستا البرتي Leone Battista Alberti ظاهرة من ظواهر العصر الوسيط . ومادامت اللاتينية ، مع كونها لغة نحوية ، قابلة للنمو ، والتحريف ، والتصويب ، فلم لايكون الأمر كذلك بالنسبة للعامية ؟ مثل هذا الجدل يفترض ليس فقط وجهة نظر تاريخية ، ولكن أيضا وجهة نظر بلاغية ملازمة لها . إن الذي نما ، والذي انحرف ، هو السمة البيانية للغة اللاتينية ، وقدرتها البلاغية . وفي رأي بروني أن هذه القدرة البلاغية لايمكن إضفاؤها على العامية ، لا في الوقت الحاضر ، ولا في العصور القديمة . وفي عقيدة أنصار القضية المضادة ، أن اللاتينية المجددة التي استردت عنفوانها القديم، من حيث الفكر والعمل ، وظيفتها التاريخية أن تكون نموذجا ودعامة لنمو العامية لتكتسب مكانة أدبية وعلمية .

ومن الآن فصاعدا ، سوف يكون لكل جيل من الإنسانيين رأيه في مستقبل العامية. هذه العامية تعيق جمهورية الأدب الناشئة من أن تكون مجتمعا مغلقا : فهي تضعها في مجال من التوسع والديناميكية لاتحده بشرى إحياء البلاغة اللاتينية . هذا الإحياء نفسه يفهم على أنه قابل للعدوى ، كما أنه يجري في صورة نموذج ؛ وما نجح في حالة اللاتينية الإسكولاتية (المدرسية) يمكن بالمثل أن ينجح في حالة العامية ، وهي لاتينية محرفة ، ولكنها حية ، ونشيطة ، وفعالة ، مثل اللاتينية الأصلية القديمة . ومسألة اللغة (١٤) هي بالفعل ، وستظل من القوى المحركة لجمهورية الأدب ، تدفعها في القرن الثامن عشر إلى تحول – وهو تحول قابل للجدل – إلى اللغة الفرنسية الأكاديمية، على أنها "لاتينية العصريين" .

***

(14) Carlo Dionisotti, 1970, Gliumanisti e il volgari; C. Grayson, 1963, "Leone Battista Alberti and the Beginnings of Italian Grammar", Proc. of Brit Acad. 291-311; M. tavoni, 1984, Latino, Grammatica, Volgare.

إن عبارة "جمهورية الأدب" الكائنة في دوائر المكاتبات الخطية لاتبلغ العلانية إلا في أواخر القرن الخامس عشر ، في بعض العناوين الاستهلالية ، وبالأخص في خطابات الإهداء الجميلة ، وهي بيانات حقيقية يصدر بها آلد مانوس Alde Manuce كتبه عن المؤلفين القدامى . وفي هذه الأثناء ظهرت كلمة أخرى لم تكن مستعملة في العصر الوسيط في مفردات الإنسانيين ، وبقيت ملازمة لعبارة " جمهورية الأدب " ، تلك هي كلمة "أكاديمية" Academia . ظهرت هذه الكلمة أولاً بمعنى شيشروني بحت (نسبة إلى شيشرون - المترجم) لتدل عند پوچيو براكسيوليني Poggio Bracciolini ثم عند مارسيل فيشين Marcile Ficin على ڤيلا (دار) ريفية ، تضم مكتبة ، وفيها (في حالة پوچي) مجموعة من الآثار، حيث يأتي بعض الأصدقاء من العلماء لمقابلة رب الدار والتحدث معه . إن الصداقة التي تجمع هؤلاء القدامى برابطة اجتماعية وثيقة ، وكذا مجموعة المشاعد والأوضاع الاجتماعية الأليفة التي لخصتها ، وذلك بفضل النزعة الإنسانية humanitas ، توثق بينهم ، في نوع من الانفصال الاختياري ، وهم مجموعات من الأدباء الذين يجمعهم مابينهم من تجانس . هذه المشاعر ، وهذا الأدب تنشئ ظروفا ملائمة للحوار ، ومن ثم تكون جزء مكملا من مبحث العلوم الجديد L'épistémologie nouvelle .

إلا أن استعادة كلمة "أكاديمية" من القدامى ، من شيشرون ، وبلينيوس Pline مليئة منذ البداية بتطورات "سيمية" (خاصة بدلالات الألفاظ - المترجم) مستترة . وذكرى الأكاديمية الأفلاطونية ، وهي المدرسة الفلسفية الوحيدة في التاريخ القديم التي دامت دون انقطاع قرابة ألف سنة إلى أن شتتها ثيودوريك Théodoric في عام ٥١٦ ، هذه الذكرى أنعشها الأدباء البيزنطيون الذي توافدوا أولاً كدبلوماسيين ، ثم كلاجئين من أواخر القرن الرابع عشر ، جالبين معهم من الشرق ، مع اللغة والمخطوطات اليونانية ، الحماس لأفلاطون ، والنزعة الأفلاطونية الجديدة . وحديقة الأكاديمية ، والهيكل الذي أقامه أفلاطون لربات الفن ، والدور الذي لعبه في نقل الفلسفة الأفلاطونية الحوار ، والوليمة ، والموسيقى تشكل أسطورة علمية راحت منذ الاجتماعات التي كانت تنعقد حول مارسيل فيشين في ڤيلا كاريجي Careggi إلى پارناس دو رافائيل Parnasse de

Raphaël في "قاعة الإمضاء" بالڤاتيكان ، راحت تضفي على اجتماعات الإنسانيين الإيطاليين هيبة "الزمن العائد" . وقبل أن تحظى الأكاديميات في القرن السادس عشر بنظام قانوني ، وتغدو مؤسسات ثابتة ، فإنها بدأت تنساب في الشكل المألوف المتواتر ، شكل الجمعيات الأخوية الدينية الخيرية التي تسمى في البندقية Scuole . هذه الجمعيات يضطلع أعضاؤها بمهام خيرية ، ولهم عيدهم السنوي ، عيد قديسهم الشفيع ، وولائمهم الجماعية . والأشخاص الذين يشتركون في هذه الجمعيات الأخوية الدينية تبعا لنظمها الأساسية المدونة والمعتمدة من السلطات المدنية والدينية ، لهم فضلا عن ذلك حرفهم ، ومهنهم ، وأسرهم ، وهم لايعطون الجمعية سوى جزء من أوقات فراغهم .

والإنسانيون أيضا يعيشون بأسلوبهم الخاص حياة مزدوجة : فلهم واجبات وأعمال ، ويكرسون أفضل أوقات فراغهم للدراسة على إنفراد ، ومخالطة مجتمع العلماء . ونموذج الجمعية الأخوية الخيرية ، أكثر من نموذج طائفة الحرفيين ، يفرض على اجتماعات العلماء نظاما دقيقا ، وطقوسا احتفالية ، ومناخا من الحماس الأدبي الذي يثير ويؤلف ما قد يكون في الذكريات القديمة من أشياء طيفية أو مصطنعة . ففي ڤيللا كاريجي ، لدى مارسيل فيشين ، وفي ڤيللا پومبونيو ليتو Pomponio Leto بروما ، على تل كويرينال يجري الاحتفال بعيد ميلاد "القديس" بوليمة . وفي فلورنسا ، القديس هو أفلاطون ؛ وهو في روما رومولوس Romulus. وفي المناسبات تغذى المحاورات ، والخطب والحفلات الموسيقية ، في فلورنسا ، وفي روما (يضاف إليها عروض لمسرحيات بلوتس Plaute ، وترينس Térence ، والمزارات الجماعية في الأطلال ، أو سراديب الموتى) تغذي التقوى والأدب ، وتحمل بذرة النشاطات الموسوعية والأثرية في أكاديميات. وشتت ساڤونارول Savonarole أكاديمية فيشين في عام ١٤٩٤ . وفي عام ١٤٦٨ أثار البابا بولس الثاني الشكوك في أنشطة الأكاديمية الرومانية لپومبونيوس ليوتس Pomponius Laetus، واللقب المزيف الذي اتخذه لنفسه Pontifex Maximus(البابا مكسيم) ، والأسماء المستعارة القديمة التي يتعين على الأكاديميين أن يختاروها لأنفسهم، ومن ثم قضى على الأكاديمية بتهمة التآمر. وعلى العكس من ذلك في ناپولي، عاشت الأكاديمية الملتفة حول أنطونيو بيكاديالي Antonio Beccadelli، وتضم في

صفوفها الشاعر الكبير ، والأديب الباحث Pontano (الذي يتخذ الاسم المستعار جيوڤيانس Giovianus) عاشت في وئام مع بلاط الفونس (النبيل) Alphonse Le Magnanime، ولم يتوقف نشاطها إلا عند وصول جيوش شارل الثامن الفرنسية في عام ١٤٩٥ . وبعد انقضاء خمس سنوات وضع لويس الثاني عشر في ميلانو حداً لتعاون مماثل بين البلاط وبين الأكاديمية بأن أرسل لودوڤيكو (المغربي) Ludovic Le More أسيرا إلى فرنسا . وبعد بضع سنوات ، ومع توقع نهب مدينة روما ، ظهر ضعف شبكة الأكاديميات الإيطالية الأولى ، وجمهورية الأدب مما أعطى لكل هذه الأكاديميات الشعور بالعمل بروح واحدة ولأهداف واحدة .

وهنا ، تكشفت أهمية الطباعة وثراؤها ، ولم يكن الأدباء يعتبرونها حتى ذلك الحين إلا أنها مجرد تقنية مساعدة في نشر المعرفة . فقد وجدت نتائج قرن من فقه اللغة والنصوص الإغريقية واللاتينية ، والأعمال الأصلية التي سجلها "المذهب الإنساني" الإيطالي ، وجدت طريقها نهائيا إلى الطباعة ، وانتشرت في أوروبا ، وكونت بها شبكة من المكتبات تنشر نماذج البحوث والصلات الاجتماعية العلمية المنشأة في إيطاليا . واجتازت عبارة "جمهورية الأدب" جبال الألب ، وظهرت أكاديميات في ألمانيا ، وفرنسا ، وأسبانيا ، وانجلترا . وكان أرازموس هو المستفيد الأساسي ، وهو في الوقت ذاته المحامي الفصيح لتلك "الترجمة" translatio لجمهورية الأدب ، ونقلها إلى مجال "الجمهورية المسيحية" كله . ولكن من الواجب ، قبل أرازموس ، وضع ألدوس مانوتيوس Alde Manuce في مكانه اللائق به ، وللمطبوعات التي تحمل شعار "المرساة والدوفان" (الدوفان لقب ولي العهد في فرنسا - المترجم) والتي لم تزل حتى اليوم فخر محفوظات المكتبات الكبرى . ومنذ الكتب الأولى التي نشرها "ألدوس".في البندقية عام ١٤٩٤ ، فإن مقدماته الموجهة إلى " طلاب الأدب الجيد" ، وإلى "هواة الأدب الجيد" جعلت منه لسان حال "جمهورية أدب" تزداد اتساعا في أوروبا كلها ، ويتردد صداها بمثابة افتتاحيات لسياسة علمية دولية (١٥).

---

(15) Martin Lowry, The World of Aldus Mautius, Business and Scholarship in Renaissance Venice, Oxford, Blackwell 1979; Aldo Manuzio Editore, Dediche, Prefazioni, Note ai testi, introd. de Carlo Dionisotti, Milan 1975, 2 vol.

وليس من قبيل الصدفة أن تكون هذه الرسائل الموجهة إلى "رأي عام عالمي" قد نشرت في البندقية . فألدوس لم يكن ڤينيسيًا ، ولكنه روماني ، ولم يكن صغير السن، حسب المعايير السائدة آنئذ ؛ إذ هو في الأربعين من العمر وكان في وسعه ، كما كان يرجو تلميذه "المولوي" البرتو بيو أمير كاپرى الاكتفاء بتنظيم أكاديمية أخرى صغيرة في قصر نصير الأدب والعلم هذا ؛ ولكنه اختار أن يزاول الطباعة في البندقية . ولاشك أن هذه المدينة كانت أحسن مركز للمواصلات ، في إيطاليا على الأقل ، لنشر الكتب ، وبها وقتئذ عدد كبير من عمال الطباعة ؛ وهي أيضا ملجأ للبيزنطيين المنفيين ، وتدرس بها اللغة اليونانية ، والكلام بهذه اللغة ، الأمر الذي ييسر إصدار كلاسيات الحضارة الهلينية. ولكنها كانت أيضًا جمهورية ارستقراطية ، في أمن من المغامرات العسكرية التي تنشر الدمار في سائر أنحاء إيطاليا . وفي ذلك الحين نشأت أسطورة ڤينيسية بديعة ، تصف المدينة بأنها موطن الحكمة السياسية ، والحرية . ويتمثل "حيها اللاتيني" في جامعة پادوا التي يتوافد إليها الطلبة من أوروبا كلها . ولم يكن لعلم اللاهوت الإسكولائي مكانة هامة بها . وكانت فترات إقامة بترارك المتواترة بها في القرن السابق قد وضعت بذور تحول نحو المذهب الإنساني اللغوي والبلاغي . كان اختيار مدينة البندقية هو الأفضل من الوجهة الإستراتيجية . فما هي الاستراتيجية المقصودة ؟ لما كان "ألدوس" صديقا لبيك دو لا ميراندول Pic de La Mirandole ، ومراسلا لبوليتيان Politien ، ومعجبا بمارسيل فيشين ، فإنه رأى ما كان يجهله أصدقاؤه الأدباء : ذلك أن الطباعة قد تضيع أعمالهم إن هي نشرت نصوصا محرفة بسبب الاستعجال ، والإغراء بالربح، أو عملت على نشر التراث القوطي على نطاق واسع . ولكنها ، على العكس من ذلك قد تنقذ أعمال هؤلاء الأدباء إذا نشرت "الثروة العامة" التي يتم العثور عليها وإحياؤها وتجديدها . وفي عام ١٤٩٧، يصدر "ألدوس" طبعته للنص اليونانى لكتاب أرسطو "الفيزياء" ، فيتكلم عن "الأكاديمية" التى جمعها حوله . ليثبت صحة النصوص الأصلية ، ويعدد معاونيه ، وكلهم فلاسفة ممتازون . ولايخفى الآمال الجسام التي يضعها في نشر ثمار النهضة الإيطالية إلى مدى بعيد . كتب في صدر طبعته لأريستوفان :

" آمل مستقبلاً ، حين تزول الهمجية ، وينقضي الجهل أن تروج الآداب الجيدة ،

والعلوم الحقة ، لا عند أقلية صغيرة ، كما هو الحال في الوقت الحاضر ، ولكن عند الغالبية العظمى ".

وفي عام ١٤٩٩ ، إذ هو يقدم لمجموعة لفلكيين من الإغريق ، يظهر سروره لأنه يوجد بين النصوص التي ينشرها نصوص حققها الإنجليزي توماس ليناكر Thomas Linacre ، تلميذ شالكونديل Chalcondyle بفلورنسا . وفي عام ١٥٠٢ كتب في عنوان طبعته لكتاب ستاس - وقد شجعه نجاح مشروعه - إهداء لماركس ميزوروس Marcus Mesurus الشاعر الإنسائي الكريتي الأصل :

" لم أهمل البتة اسم عالم أسهم في تحقيق النصوص التي أنشرها ، أو ساعدني في مشروعي بكيفية أو بأخرى ".

ويضيف :

" ندعو الله أن يكون لدينا عدد أكبر من العلماء الأفاضل في جمهورية الأدب "

وفي عام ١٥٠٢ كتب في رسالة إهداء للسناتور مارينو سانودو Marino Sanudo:

" انظر ياصديقي العزيز مارينو كم في شخصك من عذوبة : لكم أود أن أكون بجوارك ، وأعيش في رفقتك ، الأمر الذي لم يتوفر لك أو لي بسبب مشاغلنا ، أنا في جمهورية الأدب ، وأنت في جمهورية ڤينيسيا العظيمة التي لا تسمح لك بأن تغفل لحظة عن واجباتك العامة ".

***

في القضية تناقض غامض ، يقع بالتأكيد بين "وقت الفراغ" المرتبط بحياة الفرد الشخصية، وبين نشاط "الفورم" العام . غير أنه عن طريق صياغة عنوان كتاب يتنقل في أنحاء أوروبا كلها ، يضفي "ألدوس" على وقت الفراغ الأدبي الجماعي لجمهورية الأدب -شيئا من النقيض الروماني القديم في شكل جديد- يضفي عليه سمة عامة يجعل من جمهورية الأدب قوة روحية تضاهي السلطة المدنية، وتؤلف منها جمعية للحكم ، في استباق بعيد المدى، ولكنه مباشر لجمهورية الأدب في القرن الثامن عشر. هذه المقدمات هي نفسها استباق، مختلط بالكتاب ، وبالصحافة العلمية التي سوف تظهر وتزدهر في عهد لويس الرابع عشر. نرى ذلك بوضوح في رسالة الإهداء الكبيرة للبابا

ليون العاشر ، في صدر طبعة كتاب " أعمال أفلاطون الكاملة" التي ظهرت في عام ١٥١٣ . إنه بيان حقيقي لجمهورية الأدب ، وهو في آن واحد كشف حساب : وتوقعات مستقبلية .

وكان من شأن الفكر السياسي البحت في شأن الكوارث التي أصابت منذ عشرين سنة الأكاديميات الإيطالية الأولى أن حملت "ألدوس" على أن يلتمس تحالف جمهورية الأدب مع العاهل المطلق الذي يوشك أن يصير البابا. وهكذا ينشأ منهج سوف يوجه رؤساء جمهورية الأدب -حتى إلغاء مرسوم نانت- إلى تحالف تكتيكي مع السلطات السياسية القوية القادرة على السيطرة على أعدائها، وتزويد دنيا العلم بمؤسسات راسخة.

وإذ أدرك "ألدوس" ضعف أكاديميته الخاصة ، المرتبطة ارتباطا شديدا بمصير مطبعته، فإنه عمل على تحويلها إلى أكاديمية رسمية ، مضمونة البقاء بعده ، وراح يتفاوض ، ليس فقط مع البابا ، ولكن أيضا مع الأمبراطور . ولم ينته المشروعان إلى أية نتيجة . وبدلا من ذلك تفرق الكثير من أعضاء أكاديمية "ألدوس" المؤقتين في أوروبا . وكان من شأن زيارة إرازموس لألدوس في عام ١٥٠٨ أن أكسب عمل ألدوس ونشاطه نفثة جديدة ، ورؤية أخرى . وفي بازل ، بالقرب من أمير باخ Amerbach وفروبنيوس Fro-benius راح ألدوس ينشئ "القطب الشمالي" لجمهورية الأدب ؛ وراحت جماعة الإنسانيين من الشبان الإنجليز الذين تعاونوا مع ألدوس ، وهم توماس ليناكر، ووليم جروسين William Grocyn، ووليم لاتمير William Latimer، وكثبرت كنستال Cuthbert Cunstall، راحوا يسهمون في أن يجعلوا من جامعة أكسفورد - تبعا لصيغة مبتكرة طبعت بسمة دائمة تاريخ الجامعات الإنجليزية - يجعلوا منها أكاديمية إنسانية تتوج صرحا تربويا يستلهم خبرات جوارينو دافيرونا Guarino da Verona وفيتورينو دا فيلتريه Vittorino da Feltre والكونتليان Quintiliena الإيطاليين في القرن الخامس عشر . واستشعر ألدوس هذا التحول في مقدمة كتاب Astronomica (الفلك) لعام ١٤٩٩ . كتب يقول :

" من انجلترا نفسها التي كان يرد إلينا منها فيما مضى رسائل همجية ، مجردة من العلم والمعرفة ، شغلت إيطاليا حيث كان فيها ولم يزل حصن ، هو "الإسكولائية" ؛

نتلقى الآن أدباً جيداً : ويجري الحديث هناك باللاتينية الفصحى . وبمساعدة اللغة الإنجليزية عملنا على طرد الهمجية ، والاستيلاء على "الحصن" ، وصار الرمح الذي أصابنا بجراح ، صار هو أيضا عاملا على شفائنا ".

ولابد في هذه المناسبة أن نأخذ في اعتبارنا مجاز "الميليشيا الأدبية" militia literarum التي لم تكف ، حتى في زمن ڤولتير وما بعده عن أن تساند بلاغة "جمهورية الأدب" ، جاعلة منها "كنيسة" علمية ، مكافحة ومبشرة . كتب "إرازموس" في ملحق لشرح العبارة المأثورة Herculei Labores(عناء هرقل) الذي حرره عند "ألدوس" ، وحياه فيه مستخدما أسلوبه في الـpropagatio literarum (نشر الأدب) :

"رأيت بوضوح أن هذا الجهد لم يكن جهد رجل واحد ، ولا من مكتبة واحدة ، ولا في سنوات قليلة ، ولكنا أنجزناه وحدنا ، بسواعدنا تقريبا ، في أقل من سنة ونصف السنة ، وبعون مكتبة واحدة على ما يبدو ، وهي مكتبة "ألدوس" ، وهي غنية بذاتها ، ومزودة بوفرة لم يسبق لها مثيل من الكتب الجيدة ، وبخاصة اليونانية ؛ لدرجة أنها كالينبوع ، تولد منها وتزدهر المكتبات الجيدة "

وبصورة غير مباشرة ، مع زيارة جويوم بوديه Guillaume Budé لألدوس في عام ١٥٠١ ، ومع قدوم جيروم ألياندر Jérôme Aléandre إلى باريس في عام ١٥٠٨ ، وهو من أكاديمي "الدوس" اللامعين ، وقيامه بتدريس اللغة اليونانية فيها بنجاح كبير ، على نصوص مطبوعة في البندقية ، أسهم الأمير الإيطالي لجمهورية الأدب في توفير الظروف الملائمة لإنشاء كوليج دو فرانس .

ولقد شهد القرن السادس عشر في الواقع دعماً تنظيمياً لجمهورية الأدب في أوروبا كلها حيث حافظت على الوحدة العلمية ، رغم الانشقاق الديني ، والحروب الدولية، والحروب الأهلية . وفي نطاق واسع كانت استراتيجية "جماعة اليسوع" (اليسوعيين) تتمثل في محاكاة شبكتها والعمل على أن تحل محلها . هذا هو عصر الأكاديميات ؛ وهذه المؤسسات، في ايطاليا وشمال أوروبا، تبدو في الكثير من الأحيان متباينة، ووقتية، قاومت بوجه عام ضروب العنف والأهواء ، وحافظت ، مع تراث العهود القديمة على معايير للحكم تغلبت نهائياً على التقلبات السياسية والدينية .

إن ما أخذ زمنا طويلا بعبارة " جمهورية الأدب"، وتركها على هامش البحث العلمي هو طبيعتها على أنها تصور قانوني ومجازي ، وفي الظاهر طبيعة مثالية وأدبية بصورة تحط من قدرها. على أن هذه السمات هي نفسها التي تتيح لها اليوم أن تسترد ما كان لاها من حظوة فلسفية وعلمية . ولم تعد الصورة الخيالية كما يفهمها كندال والتون[١٦] Kendal Walton ولاالمجاز كما يفهمه ريكير [١٧] Ricoeur غريبا على المعرفة العقلانية . وتتخذ السمة المثالية لجمهورية الأدب معنى أقل قابلية للإهمال لو نظرنا إليها في ضوء هذه "الموضوعية المثالية " التي بحثها كارل بوبر [١٨] Popper Karl وجعل منها معيارا خاصًا "بالعالم الثالث"، المضاد للعالم التجريبي، وكذا للعالم الشخصي . وفي هذا العالم الثالث يدرج بوبر، ليس فقط النظريات العلمية ولكن أيضا أعمال الفلسفة والفن. ألا ينبغي أن نرى في "الصورة المثالية" لجمهورية الأدب، في شكلها الكلاسيكي منظمة ، اعتبرت "العالم الثالث" كما يراه بوبر إقليما خاضعا لولايتها القضائية ؟ فمنذ توماس كوهن Thomas Kuhn ونظريته النسبية في شأن التقدم العلمي، النظرية التي تقفز بهذا التقدم ، بصورة تعسفية ، من نموذج إلى آخر، فإن العديد من البحاث [١٩] قد أبرزوا وظيفة المجتمع العلمي، وتقاليدها التنظيمية، وتشريعها لما هو حقيقي ، وما هو كاذب ، الأمر الذي يكفل دوامها ، ويحافظ عليها من نزعة التشكك، والعدمية . ألم تضطلع جمهورية الأدب بهذه الوظيفة منذ العهد القديم (الحكومة الفرنسية قبل ثورة ١٧٨٩)؟ إن نظريات المحاجة (التدليل بالحجة) نفسها لاتقنع دائما بنموذج قائم علي موافقة إجماعية حدسية . وقد تستخدم هذه النظريات عرف التسامح الذي يخفف من إجماع العلماء ، وترجع إلى قواعد حكمية عبر التاريخ[٢٠] . إنه التصحيح الضروري للإستبداد الامتثالي ، استبداد الرأي doxa. ألم

---

(16) Voir Thomas Pavel, Univers de la fiction, Paris, Seuil.1988.
(17) Voir Paul Ricaoeur, la Métaphore vive, Paris, Seuil, 1975,.
(18) Voir Karl Popper, La Connaissance objective (chap. "La Théorie de L'esprit objectif"), Bruxelles, Complexe.1978.
(19) Voir Imre Lakatos, "The methodology of scientific research programs" dans Philosophical papers, vol. I, Cambridge 1798; Larry Laudan, Le Pragrès scientifique, Bruxelles, Pierre Mardage, coll. "Philosophie et langaga",1988.,
(20) Voir outre Charles Pierce, "The Fixation of Belief" dans Collected Papers. t. V, et K. Popper, Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge, (Chop. "On Sources of knowledge and ignorance"), 1963; Perelman et Olbrechts-tyteca, Traité de L'argumentation,1970.

يكن هذا التصحيح هو الذي تكفلت بإجرائه جمهورية الأدب ، وهي محكمة "ترنسندنتالية" (صورية) ونقدية ؟ ويجد تاريخ جمهورية الأدب تبريره العصري في هذه المجموعه من الأسئلة الراهنة التي جعلتها مرجوة ، بصورة غير محسوسة .

*****

التعريف بالكتاب

بول فين : ولد عام ١٩٣٠ وهو أستاذ بالكوليج دى فرانس، نشر تاريخا لرعاية السياسة والفن فى روما تحت عنوان: *Le Pain et le Cirque, l'Amour avant les chrétiens; les Grecs ont-ils cru à leurs propres mythes? Comment on ecrit l'histoirer; l'Elégie erotique romaine; etc.*

دونالد اوستروفسكى: متخصص فى الدراسات الروسية (المسكوفية) خلال القرن السادس عشر ،وتاريخ السلاف الشرقيين ومسائل المنهجية التاريخية ،وهو يقوم بتدريس التاريخ والأدب والدراسات السلافية فى جامعة هارفارد ويرأس تحرير"*Russian Review*"

لانساناكيتا:ولد فى سيراليون ويعمل محاضرا فى جامعة إيبدان فى نيجيريا ، كما يعمل استاذا فى جامعة هوارد فى واشنطن دى.سى. وله مقالات عديدة فى فلسفة العوم .

ر.لين كوفمان: ولد عام ١٩٤٨ وتلقى دراسته فى برنستون بجامعة كاليفورنيا ثم فى سان دييجو (دكتوراه في الفلسفة عام ١٩٨١)، ويعمل استاذا للأدب الاسبانى والسيميوطيقا الأدبية فى جامعة رايس بهيوستون بولاية تكساس ، وله جملة مقالات عن الأدب الحديث والنظرية النقدية وسينشر له قريبا كتاب «*The Theory of the Essay in Lukacs, Benjamin and Adorno*» بواسطة مطبعة جامعة وسكونسين بالولايات المتحدة.

جون و. ميرفى : من كلية الاجتماعيات بجامعة ولاية أركنساس ، وينصرف اهتمامه الى النظرية الاجتماعية، وفلسفة العلوم ومنهجية البحث الكيفى، وهو مؤلف عدة اعمال فى فلسفة الادارة، والفلسفة الاجتماعية عند مارتن بوبر

برايتون بولكا : درس التاريخ فى جامعة هارفارد (ونال درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٤) وهو يعمل استاذا للادب والتاريخ فى جامعة يورك بتورنتو - كندا ، ومن ميادين بحثه ضمن مجالات أخرى: النظرية الأخلاقية ، واللاهوت ، والتفسير .

مارك فومارولى: استاذ بالكوليج دى فرانس ، ومدير جريدة القرن الثامن عشر، ومؤلف عدة كتب منها :

L'Age de eloquence, rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'epoque classique,1990.

كما أن له جملة مقالات كرست للجوانب المختلفة للفكر الانسانى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر وهو يعد حاليا عملا عن «جمهورية الادب»(١٥٠٠-١٧٠٠).

ديوجين

العدد ١٤٤/٨٨
فبراير - ابريل ١٩٩٠

محتويات العدد

جـاكـلين دى رومـيلـى
Jacqueline de Romilly

من الحكم وجوامع الكَلِم إلى التحليلات النظرية : مولد العلوم الإنسانية فى القرن ٥ ق . م

كثيراً ما يكون من المفيد حين يريد الإنسان أن يفهم كيف حدثت التحولات الكبرى فى العلوم العقلية أن يدرس مظاهر هذه التحولات بكثير من التفصيل الدقيق . ولكن يجب أن تكون هذه حقائق ثابتة حتى تصبح بمثابة مؤشرات لتمييز الصحيح من الزائف .وهذا الشرط يتحقق باستخدام الأفكار العامة والكلمات الجامعة بين الكتاب الأغارقة القدامى ، إذ الواقع أن وجود مثل هذه الأفكار والكلمات هو من السمات المميزة للآداب الإغريقية ، وبخاصة من القرن السابع إلى الرابع ق.م. ، وإن كنا نستطيع أن نلاحظ تغير طبيعتها فى الثلث الأخير من القرن الخامس ، وبخاصة فى الوقت الذى ظهرت فيه موجة مفاجئة من المذهب العقلى ، وبرزت سلسلة شاملة من البحوث حول الإنسان ، تناولتها الحضارةُ الغربية مرة أخرى وزادت عليها .

وهذا أمر لا يمكن أن يحدث بالصدفة . ومن حقنا أن نرى فيه مؤشرا يكشف لنا بتفصيل كبير الطريقة التى تم بها هذا التطور الهام فى تاريخ الفكر .

***

يميل الشاعر الاغريقى هُومَر دائما إلى التحدث على المستوى العالمى ، غير أنه

ترجمة : أمين محمود الشريف

بالاختلافات القومية ، ولا بالخصائص الفردية اللهم إلا بعض الخصائص القليلة التي يعزوها إلى كل بطل من أبطاله . بيد أنه قلما يلجأ إلى الأقوال الجامعة ، فتراه يقتصر في الإلياذة على ذكر بعض جوامع الكلم ، دون أن يكون لها أي مدلول واسع ، وربما كانت هذه أكثر عدداً في "الأوديسا" ولكنها مع ذلك تخلو من البراعة كما يدل على ذلك ما وُجه اليها من النقد الكثير .

ومن ناحية أخرى فقد كثرت الكلمات الجامعة بابتداء العصر القديم ، وكان "هزيود" أول من أدلى دلوه في هذا المجال ، حيث نجد قصيدته "الأعمال والايام" حافلةً بالقواعد الأخلاقية والعملية ، معروضة بشكل عام كقوله : "فلنكف عن القول بوجود نوع واحد من الصراع ، ففي حياتنا نوعان .." وقوله "الافراط (في الطعام والشراب وفي كل شيء) من أسوأ الخصال في الفقراء ، بل إن عظماء الرجال لا يُطيقون الصبر عليه . وهذه القواعد تتخللها كلمات موجزة لأخيه "برسيس" حيث يقول له "أما أنت يابرسيس فصن نصيحتي في سُوَيْداء قلبك" . وهكذا نجد أن الأبيات ٣ - ٨ ، ١١ إلى ٢٦ و ٣٠ إلى ٣٢ و ٤٠ - ٤١ أي أكثر من النصف ، تتضمن كلمات جامعة .

ومن الغريب أن هذه السمة توجد مرة أخرى في كل الشعر الغنائي تقريبا . وهذا هو عصر الشعر المعروف بشعر الحكمة أي الشعر الزاخر بالافكار العامة والكلمات الجامعة حول الحياة الإنسانية . وهذا يصدق بصفة خاصة على الشعراء الذين يُسدون النصيحة كالشاعر ثيوجنيس وصُولون ، ولهذا الأخير أقوال كثيرة بشأن الثروة وحسن النظام في المدينة ، وهي أشهر من أن تذكر . وكان صولون يُعدّ من الحكماء السبعة الذين اشتهروا بهذا النوع من الدروس والكلمات الجامعة ذات المدلول العام .

وقد أسهمت هذه الروح في صورة أرحب وأكثر حرية في عظمة الشاعر "بندار" الذي لم يتردد في تضمين قصائده الغنائية بعض الكلمات الجامعة ، فتحدث عن الذهب والماء في قصيدته بعنوان "الأوليمبي الأول" وفي قصائد أخرى ، عن مصير البشر على يد الآلهة ، وتحدث عن بطل رياضي واتخذ من الاحتفال بفوزه فرصة لذكر تأملات رفيعة تشمل الحياة الإنسانية بوجه عام .

ويسري هذا الاتجاه بشكل أوضح في المسرحيات التراجيدية (المأساوية) الإغريقية بل نستطيع أن نلمسه في تكوينها ذاته ، فالشخصيات الدراسية تندمج في الحدث على خلاف الكورس (جوقةالغناء) الذي لا يستطيع المشاركة في الحدث ، والذي يتساءل عن

معنى الحدث ، ناظراً إليه من زاوية عامة . وفوق ذلك ففى الحوار نفسه ، وفى صميم الحدث تدافع الشخصياتُ عن قضيتها ، فتتوسل وتتوعد ولكنها تفعل ذلك بمساعدة شعرالحكمة الذى يتراوح بين بيت واحد وعشرة أبيات .

وإذا درسنا هذه الأفكار العامة فى مسرحيات المؤلفين الترجيديين الثلاثة الكبار الذين خَلَف كلٌ منهم الآخر فى أثينا رأينا عدداً من الحقائق الهامة : أولاها أن هذه الأفكار تزداد بلا شك فى غضون القرن ، ولنذكر بيانا مُبَسطا ولكنه بالغ الدلالة عن كثرة هذه الأفكار مع ايراد عدد الأبيات ذات الطابع العام فى المسرحيات :

أسخيلوس (٤٧٢) : مسرحية الفرس : ٢١ بيتا عاما من بين ١٠٧٧

« المتوسلون (حوالى ٤٦٣) : ٩٤ بيتا عاما من بين ١٠٤

سُوفُوكل : مسرحية تراشينى (قبل ٤٤٠) : ٦٣ بيتا عاما من بين ١٢٧٨

يُوربيد : مسرحية ميديا (٤٣١) : ١٧٠ بيتا عاما من بين ١٤٢٠

« هيبوليتوس (٤٢٨) : ٢٢٧ بيتا عاما من بين ١٤٦٦

بعد ٤٢٠ ق.م استقر رقم الأبيات العامة عند ١٠٠ ، وهو رقم مرتفع إذ تبلغ النسبة واحداً من عشرة .

والحقيقة الثانية الجديرة بالاهتمام هو تغير دور الأفكار وطبيعتها بكل وضوح فإذا صرفنا النظر عن الاستثناءات ، وجدنا أن الأفكار العامة فى مسرح أسْخيلوس ، وسُوفوكل ، تعالج كلُّها الأحوال الإنسانية والمبادئ الأخلاقية ، وهذه تقع فى دائرة التأملات الخاصة بالإنسان ، والمحببة لدى الشعراء السابقين . ولكنْ فى يوربيد وعلى الرغم من شيوعَ هذه الأفكار، فإننا نجد كثيراً منها يدور حول الزواج أوالثروة أو الديمقراطية والمنفى . ومكانة المرأة ، والعوامل الحاسمة فى المعركة . وعلى ذلك نجد أنها لم تعد حكماً وأقوالا جامعة ، بل أصبحت أفكاراً حقيقية تأخذ مكانها غالبا فى مناقشة الأفكار المقرونة بالحجج والتحليلات . وحتى عندما تتصل المسألة بالاخلاق والعواطف ، فإننا نجد أن الاعتبارات والأسباب تتسم بقدر أكبر من الدقة . تأملْ فى هذا الصدد ما تقوله "فيدرا" وهى تحلل الأسباب التى أدت إلى سقوطها (فى مسرحية هيبوليتوس ، ٣٨٠ وما والاها) قالت : "نحن نعرف معنى الشرف ونقدره ، ولكننا لا نتمسك به إما بسبب الكسل كما يفعل البعض ، واما بسبب إيثار اللذة العابرة على الفضيلة . ولكن الحياة طافحة باللذات الكثيرة ...» وحتى حينما تكون الأفكارالعامة ذات طابع

أخلاقى، فإنها تكون دقيقة وسيكولوجية (نفسية) ومؤيدة بالمنطق .

وانك لتجد هذا المعنى فى مواطن أخرى ، ففى "تيوكيديد" المعاصر ليوريبيد نستطيع أن نرى كثيراً من هذه الأفكار العامة . وبعضها - كما هو الحال فى "يوريبيد" - عبارة عن مجادلات ومناقشات تتناول عدداً من المجالات ،وتمس كل لون من ألوان النشاط الانسانى أو تعالج ردود الفعل الإنسانية بصورة دقيقة ومحكمة .

تُرى : ما الذى جعل هذا الاتجاه العميق يأخذ هذا الشكل الجديد بصورة مفاجئة ؟ ما هو العامل المؤثر في ذلك ؟ ما هو الدافع إلى هذا التجديد ؟ إن كل شيء يتضح لنا إذا علمنا أن فئة السُوفَسْطائيين ، كانت فى ذلك الوقت بالذات تنشر فى مدينة أثينا طريقتها الجديدة ألا وهى فن "الخطابة" . ونحن نعلم أن كلا من يوريبيد ، وتيوكيديد كان تلميذاً لبعض السوفسطائيين .

***

لسنا بحاجة الى التنويه بأهمية النهضة العقلية التى أدت الى نجاح هؤلاء السوفسطائيين فى مدينة أثينا على عهد "بركليس" . وقد وفد هؤلاء من مختلف المدن اليونانية ، وبشروا بتعليم فرع معين من فروع العلم أو "فن" - كما أسموه - يؤهل الإنسان لإجادة الكلام ، ومخاطبة الأقوام فى المحافل أو أمام المحاكم . وكان هذا "الفن" هو الوسيلة أمام كل إنسان لإحراز نوع معين من السلطة ، أو لضمان الأمان فى المدينة . وادعى هؤلاء السوفسطائيون القدرة - بفضل فن الخطابة - على إقناع الغير بصحة أية دعوى (وذلك بتقوية الحجج والمقولات الضعيفة) وتضمن هذا الفن "جاذبية الشكل" (استخدام العبارات الطنانة والجلابة التى أعلن السوفسطائى جورجياس سحرها) ، والبراعة فى الجدل والإقناع (وكان ذلك من خصائص السوفسطائى بروتاجوراس) .

ولكن من الواضح أن "الأفكارالعامة" التى تحدثنا عنها يمكن استخدامها فى هذه الطريقة الجديدة ، وبوسائل عديدة .

أولها : اكتُشفت فى الفن الخارجى - فن الاستحواذ على آذان السامعين - طرق شكلية محضة (لازلنا نستخدمها تلقائيا) منها البدء بفكرة عامة ، ومنها اختتام أقسام الكلام على نسق واحد (أى بكلام موزون مُقَفَّى) .

ولكن فن الخطابة راج بكثرة هذه الاستعمالات فى التراجيديا ، فبين الفقرات ذات الهدف العام يمكن أن نحصى من هذه الاستعمالات فى البداية واحدا من ثمانية فى مسرحية : الفُرس" وواحداً من اثنين تقريبا فى مسرحية :تراشينى" لسوفوكل أو ميديا

ليوربيد . ثم تعود الأمور فتستقر عند نسبة واحد إلى ثلاثة حتى تظهر مسرحية "المتوسلون" ليوربيد فتعود لتهبط إلى حوالى واحد من ستة وبعبارة أخرى اكتُشفتْ الطريقةُ ، ثم طُبقتْ بحماسة ، ثم تناقصتْ فى النهاية . وقد تناقصت جزئيا بتأثير السوفسطائيين إذْ تم اكتشاف استعمال آخر للفكرة العامة ألا وهو استخدامها كبرهان .

وفى وسع السوفسطائيين أن يفعلوا ذلك مباشرة . وحسبنا أن نشير إلى إحدى الرسائل السوفسطائية النادرة التى حفظها لنا التاريخ ، وهى فى الواقع عبارة عن احتجاج خيالى للثناء على "هيلانة" من جانب السوفسطائى جورجياس ، إذْ اراد تبرئة ساحة هيلانة ، فذكر عدة أسباب مختلفة حملتها على الهرب مع "باريس" وفى كل مرة يشير جورجياس إلى فكرة عامة مسلم بها تثبت براءة هيلانة فتراه يسأل : هل أطاعت هيلانة قَدَرها وأطاعت الآلهة ؟

ويجيب : من المستحيل أن يكون الإنسان بشراً ثم يعصيهما لأن الطبيعة البشرية ... ثم يسأل : هل أذعنت هيلانة للعنف ؟ الحجة هنا مماثلة لتلك وهى أن اللومَ يقع على خاطفها . ثم يسأل هل كان معسول الكلام هو السبب ؟ هنا يقدم لنا جُورجياس تحليلاً لقوة الكلمة . ثم يسأل : هل كان الحب هو السبب ؟ يقدم لنا جورجياس تحليلاً آخر لكيفية هيجان الحب وغيره من العواطف وهذه الرسالة الموجزة التى هى بمثابة "مانفستو" (بيان) الطرق الجديدة تبين لنا دون أدنى شك أهمية الأفكارالعامة المسلم بها باعتبارها وسيلة مباشرة للاحتجاج .

ولكن يجب أن نضيف أنها تمهد أيضا الأساس للحجة الكبرى التى تؤكد أهمية فن الخطابة أعنى إثبات احتمال أن يكون الخبر أو الحدث صحيحا ؛ فإذا قلت لم يكن من المعقول فى موقفى هنا أن أفعل مثل هذا الشىء فإن هذا يعطى فكرة عن الطريقة التى يتصرف بها الناس عادة فى الموقف المذكور . وفى وسعنا أن نقدر هذه السمة فى رسالة أخرى لجورجياس نفسه وهى دفاعه عن "بلاميد" ذلك البطل الذى اتهمه "يُوليسيس" بالخيانة العظمى . يسأل جورجياس لماذا خان؟ ويجيب : إن الانسان لا يستطيع أن يقدم على عمل كهذا دون أسباب قوية ، ثم يسأل عن الأسباب التى يحتمل أن تكون دفعته إلى ذلك ، ومن بينها المال ، ويجيب : الإنسان لا يحتاج الى المال إلا إذا كان كثير الانفاق ولم يكن هذا حال بلاميد . يلاحظ فى كل هذه العبارات المبدوءة بكلمة الإنسان أنها أفكار عامة تنطبق على الناس كافة لا على شخص بعينه ولذلك جعلها

جورجياس جزءا من دفاعه .

وهكذا حدث تغيير فى استعمال الأفكار العامة .وواضح أن مبدأ هذا الاستعمال لم يكن جديداً على الإطلاق ، فقد طُبق فى الماضى ، وكيف يمكن القول بخلاف ذلك ؟ بيد أن الإنسان طبق ذلك دون أن يشعر . ولكن حدث فى الفترة التى نحن بصددها أن أصبحت هذه العملية مقننة ومدروسة ، وشائعة .

ومع ذلك فلم يمثل ذلك الاستعمال سوى طريقة واحدة من طرق الاحتجاج ، ولكن هذه الطريقة كُتب لها أن تكون حافزاً لمعرفة الإنسان .

والواقع أنه عندما يتحتم استخدام الحجج البارعة على اختلاف أنواعها لتأييد المقولات المتنوعة فإن الناس ترحب بكل فكرة ، وكل ملاحظة ، وكل دراسة . والحق أن السوفسطائيين ألفوا العديد من الرسائل عن الدستور ، وعن الطموح وعن الفضائل(٧) وأكبر الظن أن هذه الرسائل كانت نموذجاً للأفكار التى أضافت المزيد إلى فن خطابتهم ولا يعزبن عن بالك أن خطابة أرسطو عبارة عن كتيب فى علم النفس يعالج العواطف والأمزجة .

ثم تبين للإنسان أنه ازدهرت – إلى جانب فن الخطابة – سلسلة شاملة من مختلف ضروب المعرفة المتعلقة بالانسان . ويمكن القول فى هذا الصدد إن الكلام والفكر سارا جنبا الى جنب حتى ارتبطا معاً . وفي وسع المرء أن يفهم أيضا أن السوفسطائى "بروتاجوراس" أستاذ فن جودة الكلام استطاع أن يحقق النتيجة التى بشرت بها تعاليمه ، ألا وهى الحكمة يقول فى ذلك : "الغرض من تعاليمى هو أن يراعى كل إنسان الحكمة فى تدبير منزله ، وفى إدارة المدينة ، وأن يكتسب الموهبة التى تمكنه من الوصول بهذه الإدارة إلى درجة الكمال قولاً وعملاً " (افلاطون ، بروتاجوراس ، ٣١٨ د – ١٣١٩) . نما فن التفكير السليم فى أعقاب فن الكلام .

وفى غمرة هذا النشاط الذى انبثق فجأة ، لم يكن أمام الأفكار العامة المستخدمة فى الخطب إلا أن تكتسب طابعاً جديداً . والحق أننا نستطيع أن نرى بسهولة كيف أصبحت هذه الأفكار من ذلك الوقت فصاعداً جزءا لا يتجزأ من التحليل العلمى للسلوك الإنسانى عند "مؤلف مثل "تيوكيديد" .

***

إن هذه القيمة العلمية تنبع فى المقام الأول من تنظيم الحجج والبراهين فى إطار شرح واف للحقائق عن طريق الاستعانة بالأمثلة والتجارب . وجدير بالذكر أن كل خطب تيوكيديد هى أمثلة لهذا .

ولا شك أن اللجوء إلى التعميم هو واحد من ميوله الذهنية . فهو يحب أن يرى فى الحرب الخاصة التى يحكى قصتها جوانبَ يمكن أن توجد فى ظروف أخرى "بفضل الطابع الإنسانى الذى تتسم به" . وعندما يتدخل هو نفسه فى تاريخه لكى يعبر عن أحكامه الخاصة فإنه يصوغ هذه الأحكام غالبا فى صورة تحليلات عامة ، أو يعززها بأفكار عامة .

ومع ذلك فإن هذه الأفكار أكثر من هذا فى خطبه ، وهذا يؤكد الدور الذى تلعبه الخطابة .

ففى هذه الخطب تكثر الأفكار العامة : بعضها يظهر فى المكان الذى تقتضيه قواعد الفن أى فى بداية أو نهاية الحديث ، وهى غالبا ما تأخذ نفس الشكل الذى نجده عند جورجياس أو يوريبيد (بتعبير مثل : الطبيعة البشرية تقتضى كذا) ولكن أبرز السمات فى تحليلاته لخطبائه هى صياغة الأفكار العامة فى صورة منطقية رائعة .

ولأضرب لك مثلا بسيطا يوضح لك هذه القضية : ذلك هو خطبة السفراء الذين قدموا من "لاسيديمون" (اسم لمدينة اسبرطة) لينصحوا أهل "أثينا" أن يغتنموا فرصة انتصارهم ويعملوا على تحقيق السلام (٤ ، ١٧ - ٢٠) . بدأوا حديثهم بأن حذروا الأثينيين من أن يفعلوا كما يفعل الذين لم يتعودوا أن ينعموا بحسن الحظ ، ووجهوا اليهم هذا التحذير عن طريق الإشارة الى مثل عام ، ولا يقتصرون على ذكر هذا المثل العام ، بل يفسرونه بعبارات سيكولوجية كقولهم : (الأمل يحدوهم دائما الى الطمع فى المزيد ، لأن الحظ ابتسم لهم فى الماضى بمثل هذه الطريقة المفاجئة) .

وهذا التفسير يجعل النصيحة معقولة ومقنعة . وفوق ذلك يؤكدون هذا التفسير بذكر سابقة معينة فيقولون "فقط انظروا الى نكبتنا (هزيمتنا) ، نحن الذين .. وبعد هذا الدليل الخاص يعودون إلى ذكر قاعدة أو فكرة عامة وهى (من الحكمة أن تَسْعَوْا الى الحظ الحسن باتباع وسيلة محسوبة جيداً ..) وبعبارة أخرى نقول : ان هذه السطور القليلة تتضمن فكرتين نظريتين : احداهما تصف نمطا من السلوك يتم اتباعه غالبا

والأخرى تقرر قاعدة يجب مراعاتها ، وكل من الفكرتين تقوم على تحليل ينهض دليلاً على ما يقولون.

والنتيجة التى نجدها هى تناوب العام والخاص الذى رأيناه فى "هذيود" : الفكرةُ الأولى تعقبها عودةٌ إلى مثال خاص يمكن ملاحظته بوضوح (٤ر١٧: "لأن مدينتكم (أثينا) لها كل الحق - كمدينتنا تماما - فى أن تنعم بالوجود ، فى هذه الحالة بالذات") . ومثالٌ إسبرطة تعقبه ملاحظة مماثلة (٣ر١٨ : "من الطبيعى بالنسبة لكم ..") وأخيراً نجد أن قاعدة السلوك المطلوب اتباعه تشير نفس هذه الملاحظة (٤ر١٨ : "وأنتم أيها الأثينيون لديكم فرصة طيبة لأن تفعلوا هذا" . إنها نفس عملية الشد والجذب فى ثوب جديد من التفكير .

وفى وسعنا أن ندرك فى هذا المثال كيف أن عناصر التحليل العام تصبح أداة للتفكير والتأمل لأنها تقوم على أساس منطقى ويفسر بعضها بعضا . ولكن يتعين علينا أن نضيف أن تيوكيديد يقارنها بالحقيقة فى تاريخه ، بطريقة دقيقة وموضوعية . ذلك أن الإسبرطيين قد أثبتوا أنهم يشكلون خطراً كبيراً على أثينا بعد انتصارهم المفاجئ الذى يطيش باللب ويملأ المرء بالغرور . ولذلك لم يقتنع الأثينيون بهذا القول واستخدم تيوكيديد فيما بعد نفس العبارات التى وردت فى خطابه ووصف فيها عمى بصيرتهم فقال : "إنهم - أى الاثينيين - طمعوا فى المزيد" (٤ر٤١) واستطرد قائلا : "إن خطأهم يكمن فيما احرزوه من الانتصارات المفاجئة من قبلُ فى كثير من الحالات ، فقوت من آمالهم وفتحت شهية أطماعهم (٤ر٦٥) . وكان هذا تحليلاً منطقيا . وإذا ماقارنا بين خطبته وروايته التاريخية وجدنا ما يؤكد هذا التحليل . وقد علمنا تيوكيديد - بدون أن يتجاوز حدوده وبدون أن يقرر قاعدة عامة - كيف نستشف وراء قصة بسيطة قاعدةً عامة من قواعد السيكولوجية السياسية .

ولكنْ ليس هذا كل شىء ، بل ليس هو الشىء الأساسى ، لأننا قد نحكم فى أغلب الأحيان على الخطابة وأخطارها بفحص خطبة واحدة موجهة (ذات اتجاه معين) ومُضَلّلة بحيث نتنكب جادة الصواب ونضل سواء السبيل ، ناسين أن الخطيب أو المتكلم له خصم يجب سماع أقواله . ولذلك جرت العادة فى السياسة ، كما فى القضاء ، بالمقارنة بين مقولة كل من الخصمين . والشعب الذى يدلى برأيه فى القضية (كما كانت

العادة فى بلاد الاغريق القديمة) يصغى لأقوال كل منهما فإذا كانت مقولة كل منهما موجهة ومضللة ، كانت المقارنة بين المقولتين هى خير سبيل للوصول إلى الحقيقة ، لأن هاتين المقولتين تكونان فى الغالب متعارضتين فإذا قورن بينهما أمكن فحص حجة كل منهما بدقة . وهذا يصدُق على ما هو متبع فى العصر الحاضر فالقاضى والمحلّفون يستمعون لمرافعة الخصمين ويقارنون بينهما . وكذلك الأسلوب المتبع فى إعداد الرسائل العلمية فهو يتلخص فى وزن الحجج المؤيدة لقولين متعارضين قبل تأييد أحدهما أو الأخذ برأى وسط بينهما .

وكان هذا الأسلوب الفنى القاضى بالمقارنة بين القولين المتعارضين هو الكشف الكبير الذى توصل إليه السوفسطائيون فى أثينا على عهد "بركليس" وقد ألف السوفسطائى "بروتاجوراس" نماذج لهذه "المتناقضات" ولدينا أمثلة مجملة حفظها لنا التاريخ فى رباعيات (=سلسلة من اربع مسرحيات) معاصرة "أنتيفون" التى يتكلم فيها كل من المدّعِى والمدَّعَى عليه مرتين فى قضية معينة .

ولكنَّ فنَّ المقابلة بين خطبتين متعارضتين مارسته الكافة فى ذلك العصر . وكثيراً ما يحدث ذلك فى مآسى "يوربيد" . وفى وسعنا أن نجد ذلك أيضا فى مؤلفات تيوكيد يد الذى لم يكن يأخذ مظاهر القول ، ويصدق الأقوال التى تبدو عليها مسحةُ الصدق ، بل كان فى أغلب الأحيان يعرض خطبا متناقضة يعارض بعضها بعضا وترد كل منها الأخرى بل قد تتحول الحجج إلى مسار آخر وتصبح أكثر تفصيلا من خطبة إلى أخرى .

ولكن ألا نرى – فى الوقت نفسه – أن كل مقولة بكل ما فيها من أفكار عامة وبراهين ، تقارن أولا بالمقولة المعارضة قبل مقارنتها بالحقائق ؟ ففى الخطب التى ألقاها كل من قادة "البلوبينيزيين (نسبة لشبه جزيرة بلوبينيزيا بالجزء الجنوبى من بلاد اليونان) والقائد الأثينى ، يشجعان فيها الجنود قبل معركة "نوبكتوس" نجد أن كلا القائدين يناقش مسألة العلاقة بين الشجاعة والخبرة (الدُربة) وهى قضية عامة قبل كل شىء ولكنهما يعالجانها بشكل غير عام . ويمكن القول بأن هذه القضية ستظل قابلة للمناقشة من الناحية النظرية . ولكن الرواية التاريخية تبين تماما أن تحليل الطرفين لهذه القضية لا يخلو من عنصر الحقيقة : فإذا قلنا إن "الشجاعة" تخون البلوبينيزيين عند صدمة المفاجأة

الأولى ما يتيح للأثينيين أن ينتصروا بفضل ما لهم من خبرة فحينئذ تصبح الحجة فى صف الخبرة . ولكن الذى حدث هو أن المعركة دارت على غير ما يهوى الأثينيون برغم خبرتهم والسبب - كما قال قائدهم - عجزهم عن الاستفادة من خبرتهم بسبب ضيق المساحة التى جرت فيها المعركة . وهكذا تدل النتيجة ليس فقط على الطريقة التى تستطيع بها الخبرة أن تلعب دوراً فى المعركة بل أيضا على الشروط اللازم توافرها لهذا الغرض . وتُضيف كلتا الخطبتين - فى ثنايا تعارضهما نفسه - دقائق وتفاصيل إلى الدرس المستفاد من هذه الحادثة .

يضاف إلى هذا أن تيوكيد يد لا يقول أبدا هذا مصيب وهذا مخطئ ، بل يختار موضوع الرواية بحيث يجعل المقارنة بين الطرفين ذات جدوى . وبهذه الطريقة يبرز على الأقل العوامل الهامة التى تنطوى عليها الرواية التاريخية أى الاحتمالات التى يجب التفكير فيها والطرق العملية التى روعيت فى أغلب الأحوال .

وهكذا نرى أن أهداف العلم المنطقى تتفق مع الموضوعية الدقيقة .

ومما تقدم يتبين أن الأفكار العامة (المبادىء العامة) ليست مجرد أقوال ساذجة مستقاة من الحكمة الشعبية بل هى - وإن بدت كذلك - عناصر تشكل نظاما يشاد صَرْحُه بمساعدة الخطابة ، وتنمو فيه المعرفة العلمية لأحوال الانسان (= العلوم الانسانية) عن طريق الخبرة والتجربة .

***

ومن ذلك يتضح أن الدقة فى المحاجة وُضعت فى خدمة هذه المعرفة العلمية بأحوال الإنسان أى فى خدمة العلوم الإنسانية . ونلاحظ فى هذا الصدد أيضا أن استخدام تيوكيد يد لهذا الأسلوب حدث فى إطار تطور أوسع نطاقا ألا وهو الاعتقاد بإمكان فهم السلوك الإنسانى وإفهامه للناس . وكان هذا الاعتقاد هو السمة البارزة لهذه الفترة فى تاريخ أثينا .

ثم ظهرت قطاعات من المعرفة المتعلقة بالحياة الانسانية اطلق عليها اسم تقْنية (technai) وهى كلمة يصعب ترجمتها بطريقة تفى بالغرض ، وهى ذات دلالة عملية (لانظرية) . وقد أعطتنا هذه الكلمة فى لغاتنا الأوروبية الحديثة كلمة tech-

niqu (تكنيك) التى تترجم بكلمة "art" أى فن أو بكلمة science أى علم . ويذكرنا الغموض الذى يحيط بهذه الكلمة بأن هذه الألوان من المعرفة - أى الفن والعلم - نشأت من البحث البسيط وراء الأمور ذات الفائدة العملية ، ثم تم تقنينها فى صيغ عملية منطقية ومنسقة بقدر الإمكان . ولكن عندما حاولنا تنسيقها وتعليلها بطريقة منطقية تحولت الى ما نسميه "بالعلوم" . وجدير بالذكر أن كل الكلمات الحديثة المنتهية بهذه الحروف الثلاثة "ics" (يقا) مشتقة من الصفات الاغريقية التى تمت بصلة لكلمة تقنى (techne) . ويدل بعض هذه الكلمات على الفنون العملية مثل كلمة مايوطيقا (maieutics) ومعناها علم المساءلة أو التساؤل (= التعليم عن طريق توجيه الأسئلة المتوالية إلى المتعلم كما كان يفعل الفيلسوف اليونانى سقراط)(١) ومثل كلمة بالسطيقا (Ballistics) ومعناها علم القوانين التى تحكم مسار المقذوفات . ويدل بعضها على "العلوم" بمعناها الدقيق مثل علم الأرثماطيقا (Arithmetics) أى علم الحساب والفيزيقا (Physics) أى علم الطبيعة . وقد نشأت كل هذه الفروع العلمية أو معظمها فى نهاية القرن الخامس ق . م .

وخير مثال لذلك الطب أو الدواء فقد أصبح علما فى غضون هذا القرن فى نفس الوقت الذى تغيرت فيه طبيعة الأفكار العامة . وسرعان ما نشأ عدد من الفنون مثل فن ارشاد السفن وفن العمارة ، فضلا عن فن الطهى وغيره من الفنون العملية .

ونشأ فن الخطابة فى الوقت نفسه ، ولكن سرعان ما إكتسبت الخطابةُ أهمية كبرى . والواقع أنها كانت - خلافاً للفنون الأخرى موجهة لكل انسان ، ولم تهدف الى اكتساب مهنة من المهن وبخاصة فى الصورة التى أضفاها عليها السوفسطائيون . يضاف الى ذلك أنهم كانوا يريدون تطبيقها على كل موضوع ، وعلى كل شىء يريد الناس بحثه .

وترتب على ذلك أن الخطابة - بمجرد انتشار ممارستها على نطاق واسع وبنجاح مدهش - شجعت على البحث فى عدد كبير من فروع المعرفة ، واحتاجت الخطابة إلى

---

(١) هذه أحدث طريقة فى التربية الحديثة التى تقوم على اتباع الطريقة الاستنباطية أى استنباط بمعنى استخراج المعلومات من المتعلم عن طريق الأسئلة والمناقشة ، وذلك خلافا للطريقة التلقينية التى تقوم على حشو أذهان التلاميذ بالمعلومات . ومن ذلك ترى أن هناك طريقتين فى التعليم : "استخراج المعلومات من الذهن وادخال المعلومات فيه وشتان ما بين الطريقتين . المترجم .

مساهمتها ، ولكنها شجعت على بذل الجهد فى هذا الاتجاه أيضا لأنها دعت إلى التفكير والتأمل ، وعرضت نموذجا لتقنين المعارف ، وكانت عاملا منبها للاذهان ونموذجا كما أتاحت فرصة للبحث وحينئذ بدأ البحث فى كل ميدان .

ونحن نعرف من الشواهد التاريخية القديمة أن السوفسطائيين اضطروا - لكى يعلموا الناس الطريقة الصحيحة لاستخدام الكلمات - أن يسألوا أنفسهم عن الكلمات نفسها . ويبدو أنهم كانوا يسعون إلى معرفة طبيعة اللغات ونشأتها . وأثاروا أيضا - وكان هذا أمراً جديداً - أسئلة عن الغَراماطيقا (النحو والصرف) فبحثوا فى التأنيث والتذكير ، والأعداد والتمييز بين المترادفات والمترادفات المتقاربة فى المعنى وشرحوا بعض الاستعمالات الهوميرية (=نسبة للشاعر الاغريقى هومر صاحب الالياذة) من حيث التعبير . وفى وسعنا أن نقول إن ذلك أدى إلى ظهور الغراماطيقا والفيلُولوجيا (فقه اللغة) .

وفضلاً عن ذلك فانهم إذْ علّموا الناس كيفية قرع الحجة بالحجة ، وقلب الحجة (المغالطة) والربط بين الحجة والحجة وضعوا الأساس لعلم المنطق . والواقع أن أرسطو اعترف بذلك ، وإن ما يقوله ، ليؤكد الأصل البراجماتيكى (=العملى) لهذه العلوم لأنه يصرح فى كتابه الموسوم "تفنيدات لحجج السوفسطائيين (١٨٣-١٨٤) أن السوفسطائيين لم يقدموا فى هذا المجال علماً بل قدموا ما يترتب على هذا العلم أى التطبيقات . وتوضح الحاجة إلى هذا الايضاح دورهم فيما أصبح يعرف بعلم المنطق .

ولكن هذا الاتجاه نفسه اتضح أيضا فى المجالات المختلفة التى عالجتها الخطابة أى فى كل مجال . وتدل شواهد الأفكار العامة أنه تكونت هنا سلسلة كاملة من النظرات والآراء ، وسبق أن رأينا مثل هذا فى مؤلفات "يُوريبيد" وذكرنا أن تحليلاته مهدت الطريق لسكولوجية الأفراد . وقبل ذلك الوقت عرض الباحثون لتحليل الشخصيات الحية كما عرضوا لبحث المشكلات الأخلاقية أحيانا ، ولكن لم يعرضوا قط تحليلات للنفس المنقسمة الموزعة بين دوافع مختلفة ، مع ابداء إيضاحات وتفسيرات لذلك .

بيد أننا نرى أن "ميديا" عندما سعت لتبرير مسلكها ابتدعت نظرية جديدة فى ارتكاب الإثم تقوم على أساس المبادئ وكذلك رأينا فى يوريبيد أفكاراً عامة تعالج المشكلات الاجتماعية مثل الزواج ، والرق ، والثروة . ويعالج أكثر من ثلث الأفكار

العامة فى مسرحية :إلكترا" موضوع الثروة ، إلا أننا نجد فى هذه المسرحية أن "الكترا" تزوجت فلاحا فقيرا جدا . وتقارن المسرحية بين منزل الرجل الفقير وقصور الأمراء مما يدل على أن الأفكار المتعلقة بالثروة ليست مجرد عناصر زخرفية بسيطة ، بل هى دلالة على الفكرة التى استحوذت على ذهن يوريبيد فى ذلك الوقت كما استحوذت على ذهن ارستوفان فيما بعد فى مسرحية "بلوتس" . واذا سمينا ذلك علوماً اجتماعية كان هذا الزعم ضربا من المغالاة بكل تأكيد ، ولكن الخطوط العامة لهذه العلوم وفكرتها واضحة بالفعل .

وهذه الأفكار الوليدة تتطور أكثر فى مجالات أخرى فى أعمال تيوكيديد فتكتسب نوعا من الدقة والجدة يشير إلى المعرفة العلمية .

فالأفكار العامة الشائعة فى هذه الاعمال تعالج – مثلا– دَوْر الحظ فى مجال السياسة وأنظمة الحكم واخطارها والمشكلات المترتبة على الهيمنة الخارجية.وبعبارة أخرى تعالج ما يسمى بعلم السياسة . وهذا هو العلم الذى عُنى به تيوكيديد قبل أى علم آخر ، كما أنه كان من أحب المباحث السياسية فى ذلك العصر . ومما يعزز الطموحات العلمية فى هذا الميدان ، تلك الإشاراتُ العديدة إلى الطب والدواء فنرى تيوكيديد يوضح وجه الشبه بين طريقة وصف الطاعون فى الكتاب الثانى وطريقة وصف الفوضى الأخلاقية فى الكتاب الثالث . وعلاوة على ذلك نرى أن المستشارين السياسيين يعرضون علاجا طبيا مبنيا على المعرفة . ويمكن أن نرى هذا عندما يطلب السياسى "نسياس" الى قائد الجيش أن يكون طبيبا للمدينة (٦ ، ١٤) وكذلك قال "بروتاجوراس" إن دور السوفسطائى فى السياسة يشبه دور الطبيب ، وتحدث عن الانتقال من حالة إلى حالة أفضل بقوله "إن الطبيب يتوصل الى هذه النتيجة بأدويته ، والسوفسطائى بخطبه (أفلاطون ، ثياتيتوس ١٦٧ ، أ) .

بيد أن علم السياسة يجب أن يفهم بمعنى أوسع . مثال ذلك أن الأفكار السياسية الأخرى فى تيوكيديد متركزة على دور الحظ فى الحروب ، وروح الشعب المعنوية فى الحرب ، ودور المال والاسطول ، ومزايا وعيوب الأحلاف ، وأساليب القتال عند البرابرة والاغارقة ، والمشاة والفرسان وبعبارة أخرى فن الحرب ، وتعالج هذه الأفكار أيضا طريقة الانتفاع بهذه المعلومات ، كما تعالج موضوع تضاريس الأرض وظروف استخدامها

وكيف يمكن اللجوء الى الحيل والمناورات فى بعض الأحوال لتضليل العدو ، وكيف نعرف - مثلا - المشكلات المترتبة على غزو احدى البلاد المعادية ، وبعبارة أخرى الاستراتيجية .

ولم نذكر هنا سوى فروع المعرفة الواضحة فى الأفكار العامة المتناثرة فى الخطب ولكن يجب ألا يغرب عن البال أن تيوكيديد عرض فى الكتاب الأول تطور أشكال الحياة والسلطة فى العصور الأولى ببلاد الإغريق ، وهذا نوع من علم الاجتماع . وحين أبرز فى هذه الفصول دور المال الاحتياطى ، وضع الخطوط الأولية للنظرية الاقتصادية . وفى الوقت نفسه تتكشف لنا بعض الأفكار العامة الموجزة التى قد نمر عليها مر الكرام وان كانت تؤكد أهمية المال الاحتياطى والايرادات التى هى أهم من الضرائب .

وهذه الأمثلة تكفى للدلالة على أن الخطابة التى تعد أحيانا أمراً شكليا وتافها ، كانت نموذجا ومصدراً لكل العلوم الإنسانية التى بادر الاغارقة إذ ذاك الى ابتداعها واختبارها ووضعوا آمالهم فيها .

ومما تقدم يتضح أن استخدام هذه الأفكار العامة واتجاهها العام يتيح لنا أن نكتشف التباشير الأولى لما أصبح معروفا باسم "العلوم الإنسانية" . ولكن يجدر بنا أن ننبه الأذهان الى أن هذه العلوم لم تكن بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة فى عالم العلوم الإنسانية . وإن ما قاله أرسطو بشأن فن التفكير (الاستدلال من الوقائع والمقدمات) ليصدق هنا بدرجة أكبر . ذلك أن هذه الأفكار العامة لم تكن سوى نقاط انطلاق أو توجهات أو محاولات . ولكن الصلة الخاصة التى تربط بين الأفكار العامة وهذه المحاولات تكشف لنا فى حد ذاتها النقاب عن أمور جديدة ، إذ تبين لنا أن الاعتقاد ساد فى البداية بإمكان التوصل إلى قواعد عامة على الفور ، فعلى الرغم من التحفظات الصارمة التى يمكن أن نصادفها عند تيوكيديد فان فكرة القوانين والصيغ النظرية كانت تطمح الى أبعد مما نستطيع التسليم به فى العصر الحاضر . لقد كانت الثقة الغامرة تملأ قلوب رجال القرن الخامس ق.م. الذين كانوا يتحمسون لاكتشاف الحقائق ، ولكنهم اضطروا إلى التخلى عن هذه الثقة فيما بعد .

وأكبر دليل على ذلك فن الخطابة . ذلك أن السوفسطائيين كانوا يعتقدون حين نشروا هذا الفن أن بوسعهم تعليم الناس كل شىء بما فى ذلك علم السياسة ، وفن التفكير ، وفن الحياة ، كما اعتقدوا أيضا أنهم يستطيعون تعليم ذلك لكل الناس .

ولكنهم لاحظوا فيما بعد أن من الضرورى توافر المواهب الفطرية فى المتعلم قبل كل شىء، ولذلك لم تلبث جذوة الأمل فى الخطابة أن خمدت . ومع ذلك ظل أيسقراط فى القرن الرابع يسميها "فلسفة" لأنه كان يعتقد - دون قدر كبير من الثقة - أن الإنسان لا يستطيع أن يجيد فن الكلام ، دون أن يجيد فن التفكير . بيد أن مسار الاهتمام تغير إذ تحول أساتذة فن الخطابة الى اخصائيين فى فن التعبير .

صحيح أن كافة فروع المعرفة المتعلقة بالانسان بزغت فى أحضان الخطابة ، ولكنها لم تصبح متخصصة إلا بعد أن أصبحت مستقلة ومتحررة من وصاية الخطابة . ومن الخير أن نتأمل فى هذا الدرس الدال على فضيلة التواضع . ولكن لعله من المهم أيضا أن نعود الى تذكر ذلك الوقت الذى لم تظهر فيه حاجة الى الربط بين العلوم التى لم يكن أحدها يدرى شيئا عن وجود الآخر . ذلك أن كل فروع المعرفة ولدت معاً فى أثينا خلال القرن الخامس ، مبتدئة بقوة دافعة وحيدة ومتماثلة لم تلبث أن أثارت حماسة المدينة بأسرها .

جاكلين دى روميلى

(الأكاديمية الفرنسية)

باتريك تاكوسيل

PATRICK TACUSSEL

قوانين ما لا يقال :

السكوت والسر

كل ذرة من الصمت ،

فرصة لثمرة ناضجة !

بول فاليرى Paul Valery

من العجيب ، بخصوص السكوت ان الإنسان لا يسعه إلا أن يتكلم عنه . ويقتضى الصلة التي تربط العقل باللغة ، تخضع القدرة على الدعوة والخاطبة لإرادة تتغيا تقييد كل اتصال زائد عن الحد . فالضحك ، والبكاء ، والصمت تسهم فى عالم التعبير ، ومع ذلك فهي تشهد باستحالة تلقى الكلمات فى مهمة التكيف الاجتماعى

ترجمة : أحمد رضا

التى تعترف لها بها . ومن الطابع الاجتماعى المفرط ، والمعنى الذى يتجاوز ما يمكن احتماله ، والملاءمة ، وتناقل الأفكار ، فإن الشىء الوحيد الذى يصعد الى سطح ما يمكن إدراكه بالحواس هو ذلك المنطق العاطفى الذى تحطم معانيه كل معايير الصدق واليقين فى شأن الواقع . ونحن إذ نواجه ثلاثة من أشكال التجربة التى لا يمكن التعبير عنها فإننا نتفق عادة على أن نؤيد تلقائية الشكلين الأولين (الضحك والبكاء) ، فى حين أن البعد الرمزى للسكوت (الصمت) يبدو أنه يصدر عن تنسيق غير مرئي ، من تحسب بسيط بعض الشيء ، أو من استراتيجية محكمة . هذا الفرق فى الطبيعة فرق جوهرى ، ولا يطرأ على بال إنسان أن يعادل ما "لا يمكن" أن يقال بما "لا يجوز" أن يقال . الصمت له وجود كنوع من الإكراه ، مستبطن على مستويات مختلفة من الشخصية ، ومن ثم فهو اجتماعى أكثر مما هو نفسانى .بل إنه فى الإمكان تصنيف الصمت اللاإرادى عند الجاهل : صمت الإعتراف المؤدب ، أو أدب الشخص المتواضع الذى لا يحتمل أو لا يتخيل أى تهرب من ارتباكه . وإذا كان الكلام يبدأ بالتخلى عن التعبير بالصياح ، أو القهقهة ، أو النحيب ، فإنه يخفت بقانون لا يقل تعسفا عن القانون الذى يضفى على الجمل ترابطا ذا دلالة . هذه القاعدة تبدو إذن ذات طبيعة عامة شاملة مؤكدة من الوجهة الاجتماعية أكثر من العديد من التركيبات والقواعد المنظمة للتراث اللغوى. والسكوت إذ يحتمل أن يكون أيضا موضوعا لدراسة خاصة فإنه يدل على أن كل عملية من عمليات التكيف مع المجتمع تحدد قيمة ما يمكن التبليغ عنه ، وما لا يمكن التعبير عنه .وانى لا أدعى تقديم نماذج تصنيفية دقيقة لهذه الظاهرة ، إنما أميز خمس طبقات يمكن أن تحيط بمظاهرها الإجمالية المشتركة .

١- الترابط اللاصوتى أو الهواء المسموع : يتيح قياس قوة حساسية مشتركة . وهو فعال باعتباره طريقة استثنائية للتعبير ، ومن ثم يدعم وحدة الجماعة ، حتى ولو كان الأمر متعلقا بمجتمع كونته الظروف . وإذا كان هذا الترابط عنصرا من عناصر الدعم الذاتى فإنه يدفع الى المدى المطلق جدل التصديق والإدانة . وهو يحيل ببساطة الى الاقتصاد فى الكلام : ففيه المضمر الذى يقول كلاما طويلا بما يحتويه من معانى النظرة

والإشارة .

٢- سكوت المقاومة : نحن هنا فى حاجة ماسة مقبولة الى الحماية ، فالكلمة التى لم ينطق بها أحد ترسم حدود شبكة صلات الألفة التى تتخذ الكلمة فى وسطها قيمتها فى الدائرة المحدودة لما هو مصرح بقوله . والسكوت قوة خفية من قوى المجتمع ، هو شفرة ، وخط يرسم الحدود ، لا يتخطاه إلا الشخص الذى يستخدم اللغة السرية ويربط التدرجات الاختيارية المنفصلة عن القوى الخارجية . وفى هذا الخصوص أعطانا ميشيل مافيسولى Michel Maffesoli فى دراسته للمافيا نموذجا من التفسير يؤكد ما تدين به الصلابة العضوية لبيئة ما للاحترام الواجب لشعائر الدخول والحفاظ على الأسرار ، والذى ينبنى عليه جزء من قوة جاذبيتها .

٣- أخوة المشاركة الصامتة ، إنها تعليق للسلطة الزمنية فيما يخص المسائل الدنيوية التى يتطلبها تدبير الشئون الدينية . هذه الشئون قد تتضمن عدداً من الأوضاع التى ليست بالضرورة جزءا من عقيدة دينية ، ولكن لها دائما مظهرا شعائريا . فإذا ألم فرح شديد أو ألم عميق بعضو من أعضاء أسرة متدينة ، فقد تعتقد أن كل عضو ينتسب الى هذه الأسرة يعتريه شعور يتأكد صدقه برد الفعل الصامت من قبل الهيئة الاجتماعية والسر لا يحتاج الى كلمات ، وفى هذا يمكن مقارنة الاعتراف (للكاهن) باتفاق عقلى أخلاقى ، يحيد عنه التقى المتزهد أو الناسك ، لأن علم أى منهما يستهدف التنوير ، مع التضحية بالكلمات . والى جانب هذه العزلة التى تبتغى التقرب الكامل من الرب ، فإن المؤمن المنتمى الى كنيسة أو طائفة دينية ، وكذا الشخص الأقل ارتباطا بمذاهب الخلاص (من الخطيئة) يمكنه أن يجرى تجربة سريعة الزوال مع هذا الانقطاع عن العالم المحكوم . وشعور الإنسان الذى يكتشف حقيقة نفسه يحمله الى غيره من الناس ، وبهذا يدخل فى علاقة عامة مع بيئته الطبيعية والإنسانية . ولم يعد عجز الكلمات يزعجه ، بل إن هذا العجز يفتنه .

٤- الانقطاع المفاجىء فى حديث الشخص الجاهل ، يمكن تعريفه بأنه عجز لا إرادى فى ثقافته . والأمر لا يرجع الى قصور واضح فى المعرفة ، مما يجعله فى وضع

عسير ، ولكنه بالأحرى مأساة هو ضحيتها : تلك هى عدم قدرته على معرفة الوسيلة الكفيلة بوصوله الى مصادر المعلومات . ومع ذلك يبقى الإنصات مع السكوت من قبيل الإختيار الذى يتعين على المرء أن يبت فى أمره عندما يتوقع مع براعته البيانية نتيجة اكثر سوءا ، بسبب ضعفه . ومدة صمت المرء سلاح ذو حدين . فالوقت المكتسب أثناء ما يبديه محدثه من ملاحظات يمر عليه فى جزع أو عدم اكتراث بالنتيجة النهائية : الا وهى انكشاف جهله . ومع ذلك فإن سكوت الشخص الذى يعتمد على علم الآخرين هو مع ذلك علامة على الاستبطان ، وعلى معرفة صافية بالبيئة المحيطة به ، والمخاطر المحتملة عند التظاهر بالعلم ، وادعاء المعرفة . إن معرفة الشخص أنه لا يعلم يدعوه الى الحرص ، والجاهل يوارى أحيانا بمهارة سكوته الاضطرارى ، فيبدو هذا السكوت كأنه منتهى الحكمة .

٥- ومع دلائل الاحترام والكرامة ، نجد عناصر من الفئتين الثانية والثالثة . والسكوت ، عند المقاومة الشديدة التى يبديها المناضل ، كما فى مقاومة الجموع السلبية، هذا السكوت يدل على غضب مكبوت ، أو عدم اكتراث ، مع استخفاف حيال التكاليف والإكراه ، مما يعتبر غير ملائم لشرف العشيرة ، أو الحزب ، أو الأسرة . والرجل النزيه ، الطاهر الذيل يلتزم الصمت ، فهو يحترم الجماعة ، ويكتسب بذلك الكرامة التى تخولها إياه الحماية التى يقدمها أو يتلقاها . ومن رباطة الجأش المطلوبة التى تؤدى أحيانا الى الإخلاص البطولى لمبادىء نظام ما ، الى الكياسة المعتادة عند شخص متكبر يخلق الفوارق بينه وبين شخص جاهل يرتضى ، هذه الفوارق ، نلاحظ أساليب منوعة من السلوك ، منها الظواهر الجمالية التى تترك فى الصمت آثارا نموذجية بقدر ما تتركه الأخلاقيات التى "توجب الصمت" . وهناك فى هذا الخصوص ترانيم فى الطقوس الدينية ، والاحتفالات الصامتة التى يتعين أداؤها فى بعض الأماكن (فى المدافن ، والكنائس ، والمعابد ، الخ ...) تميل الى تركيز الإنتباه على محدودية الكلمات ، وتفاهتها ، وعبث الأمور الدنيوية بالنسبة الى عظمة الزمان والمكان . والسكوت يجسد بعدا فى المدى القريب ، كما أنه يؤكد القرب ، بل والالتحام ، فيلغى البعد، ويمحو

الفراق هذه الصفات القصوى لا يتميز بعضا عن البعض الآخر فى مجال السكوت .

وكما قام موليير ، وهو يمزح فى مسرحيته Le Depit amoureux الأبلة الذى لا ينطق بكلمة ، لا يتميز عن العالم الذى يصمت

والجاهل ، إذ لا يخاطر بأى قول ، فإنه يحترم بنوع ما ، وبطريقته ، مالا يفهمه .

١- ممارسة المستحيل

تتجلى مهمة الصمت فى المجتمع بنوعين من الإستحالة فى الكلام : الا يقول المرء شيئا ، أو يتحدث فى لا شىء : أى الحضور الزائد عن الحد ، أو الغياب الذى لا يطاق . وتواطؤ السكوت يوحد أولئك الذين يتجه إدراكهم صوب هذه البديهة المباشرة التى يصعب إدراكها . وفى هذا الخصوص يميز جان وال Jean Wahl† بين سكوت الإدراك المباشر ، وفيه تتغذى الروح بما هو واقع ، وبين سكوت الإفتتان المباشر اللى يصل المرء من خلاله الى "اتحاده فى أعلى نقطة بذاته" ١ واللغة فى كلتا الحالتين تتجاوز حدودها ، ويبدو المعنى مجردا من كل أهمية . ترى كيف يتسنى لنا أن نصف تجربة تفرغ كل عملية إدراكية تقيم حاجاتها خارج التفرع الثنائى التقليدى الى ذات وموضوع ، وفوق التجربة الاستدلالية ؟ فى الافتراض الأول لجان وال نجد أنفسنا فى نطاق المقابلة بين المعاناة وبين العمل ، ونجد السكوت فيما سماه م . بلوندل "M.Blondel"L'agnition "القمة" (فقد ملكة الادراك بالحس - المترجم) ، وما سماه جبرييل مارسيل Ga-briel Marcel "قابلية الإنفعال" مثل هذا السكوت يدل على الانتباه الباطنى، أو حركات الروح ، حيث يغزو نفوسنا ما يبدو لخاطرنا فى هذه الأحوال بمثابة أشياء تتحكم فى تأملاتنا . وعلى هذا النحو يضفى السكوت على الأشياء قوة حقيقية . ويقول لافيل Lavelle† فى سكون الأشياء دعوة سرية الى تخطى مظهرها ، والتوغل فيها ، ومنحها حياة خفية مشابهة لحياتنا " . ويأتى السكون الخارجى للقاء السكون الداخلى : والألفة هى نتيجة إيقاف العداء الشديد الذى يواجه الداخل بالخارج، والكلمات التى تحملها هذه الألفة تفيد فى تلقى العون من سلطانها المؤثر.

الاعتبار الثانى لدى "ج . وال " هو أن الفورية الافتتانية هى أيضا شكل من التأمل الصامت ، ولكنها لا تحتاج الى عنصر خارجى . فالروح تنعكس على نفسها بنفسها . والخطاب ، فى هذا الحد الأقصى من الشعور لا يكون غير مجد فحسب ، ولكن يتضح أن به عيبا : ذلك هو اقتحام العقل فى النظام المطلق للكائن الحى . فإذا صار قسم من الوجود غير مفهوم، فإن استخدام اللغة ، مع ترابط المخاطبة الشفوية بالفطنة والذكاء يحرمنا من الوصول الى هذا القسم من الظلال الذى بدونه نفقد الوحدة الجوهرية ، ألا وهى سيادة الذات الإنسانية . حقا ، إ كل كلمةتتضمن ثنائية الذات والموضوع . و"الكوجيتو" (الكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت الذى يقول : أنا أنكر فأنا موجود - المترجم) تفترض هذا التقسيم الأونتولوجى (الذى له علاقة بالوجود المترجم) ومع ذلك فبالتأمل تشكل الذات التى تنظر وحدة واحدة مع الموضوع المرئى ، والكائن الإنتتانى يعلو فيبلغ الوحدانية . والرجل العاقل الذى ينصت الى سكون الإشياء المحيطة به ، ينقلب الى داخله لأنه يجد فيه كل الثروات الدنيوية . ويفسر "بلوتان" †Plotinعلى هذا النحو السكوت المفروض على من يطلع على الأسرار : هذا المطلع لا يستطيع أن يفشى السر الغامض دون أن يقع فى ثنائية الذات والموضوع ، تلك الثنائية التى تعمل "المسارة" (التلقين) جاهدة فى أن تتجاوزها .

السكون يميل الى الصعود . ويذكرنا جورج باتاى †Georges Batailleمرتين فى شرحه فلسفة "نيتشه" أن هناك قمة لا يمكن أن تبلغها أية لغة . "القمة ، مثل قصر كافكا †Kafkaليست فى نهاية المطاف سوى الشىء المنيع ، المتعذر بلوغه ، إنه يتوارى عنا ، على الأقل حيثما نظل من البشر : أى نتكلم" إن عدم اكتمال الوجود هو بالذات مسألة متعلقة بالفكر ، واهتمامه بالتحليل ، واللغة المكتوبة ، أو الشفاهية التى "تعوض" عن غياب الافتتان فى العمل ، وفى العقل . إن ما لا يمكن قوله فى نطاق الحديث هو ذلك الشىء الذى لا حد له ، هو انتهاك كل أساليب الفكر . ويضيف ج . باتاى : "القمة لا يمكن تأكيدها ، ولا يستطيع إنسان أن يتكلم باسمها" السيادة تعين ما يفلت من الغايات النفعية للشعور والتى تظل اللغة خاضعة لها . السيادة تملك

ضربا من العنف والبشاعة لا يمكن فى الواقع مناقشته ، وبمماثلته بانسان بلا رأس ، إنه الدليل الذى يفوق الطبيعة البشرية .

إنها إذن تجربة يزول فى قلبها الشعور ، تمتد الى مالا يمكن تخيله ، وتمنع بصورة ما الكلمات التى تتوافق مع تأثيرها . إن كون اللغة تمارس هذه الإستحالة لأنها ترفض أن تضحى بالوجود فى سبيل ما لا يمكن قوله ، إنما تبرز اللحظة المأساوية التى يمحى فيها الشعور ، وذلك حينما يقضى الزمان بانعدام الوجود ، ويضطلع الجهل بالمتعة الكاملة ، أو بالحصر النفسى (القلق) الذى لا يحتمل . يقول فى ذلك ج . باتاى فى كتابه "المذنب" Le Coupable† "لم أعد أستطيع الصياح ، وأنا أموت ذلك لأن الصيحة التى أطلقها هى السكوت الأبدى" وليس فى مقدور أحد أن يتجنب الاعتقاد غير المقبول بعدم المعرفة ، والنفى الذى يتضمنه هدم الاتجاه الخطى المستقيم، والنمو ، والتراكم ، والانجذاب ، وهو وجد إلهى يبقى المخرج الوحيد المقبول لهذا الحرمان: المتعة ، والموت .

ومع ذلك ، فإن الأمر ، كما يقول جورج باتاى لا يتمثل فى مواجهة الكلام بالسكوت . ان ما لا يدرك هو انقطاع يحدث فى داخل الكلمات نفسها ، فيحول الواقع الى عالم معبر . وفى نهاية المطاف تعترف الكلمات بأن الكائن موجود ، بغض النظر عما تقوله عنه . السكوت هو تجربة هذا الانفصام بين الذات المتكلمة ، والذات المدركة ، وبصمة العجز المتبادل التى توحد بينهما تصير ضربا من العنف لا يبرره العقل .

ويتساءل "ج . باتاى" "ماذا نكون من غير اللغة ؟ . اللغة صنعت لنا كياننا . إنها وحدها التى تكشف أخيرا عن اللحظة القصوى التى لا تكون بعدها ذات أثر فعال . ولكن من يتكلم يعترف فى النهاية بعجزه" الكينونة تثبت فيما وراء الكائن .

وكما أن الإنسان قد وهب الكلام ، فإن السكوت مفروض عليه . هذا الإنجاز فى السكوت يعنى أن الحقيقة الواقعة ليست وحدها هى التى تتجاوز أحداثها الخاصة ، إنما طابعها الجوهرى يكمن فى صميم نفوسنا ، ونحن بهذه الكيفية نرتبط بكل ما يوجد أو

يختفى . وفورية هذا الشعور توافق بالذات ما يسميه ج . باتاى "السمو بلا تأخير" ، إنه وضع تتلقى فيه الكائن الموجود فينا ، ولكن نتعرف به أيضا على الوحدة السامية التى تشكل أساسا ملازمتها له ، ملازمة لا يتسنى التبليغ عنها .

ومع ذلك تبقى طريقة جورج باتاى لاصقة بمسألة خاصة بالإتصال وشئونه الإجتماعية . وتتخذ الطهارة ، والتعذيب ، والسعادة ، والشقاء أماكنها فى فيض من القوى ، فى استهلاك الأبدان ، واستنزاف غير معقول للطاقات التى لم تزل مقتضياتها المبهمة متعلقة بمجال الثقافة . والمظاهر المفرطة للحياة الجماعية هى التى تهبط باللغة الى تفاهتها بالنسبة الى الواقع . وحين تتجمد صورة أو خيال من لم يعد له ما يمثله ، تتجمد فيما لا يتخيله أحد – السمو ، أو الهول – يمحى الكلام ، وينهار المجهود الذى يبذل رغبة فى قول شىء فى مواجهة الإنكار الثقافى لكل ما هو همجى ، وفى مواجهة التأكيد الثقافى الهمجى . وليس هناك نظام مثالى مناسب لاستعمال المراجع حين يضيع المكان المعين للجسم فى طرف أو آخر من أطراف هذه الإمكانيات الشهوة الجنسية ، أو جثث الموتى ، فنحن هنا فى حدود الجنس البشرى ، بعيدين عن الوسائل التى يتأتى للفرد أن يعرف فيها نفسه، أنه إنسان .

إن وظيفة العرف ، وفى الوقت نفسه طابعه الاجتماعى يضفيان على اللغة وجودها الاستهلالى ، والطبيعة العقيمة لمعياريتها . ويؤكد كلود ليفى شتراوس "أنه" فى اليوم الذى نكون قد حللنا مشكلة أصل اللغة نكون قد فهمنا كيف يتأتى للثقافة أن تندمج فى الطبيعة ، وكيف أمكن الإنتقال من نظام الى آخر . إلا أن المشكلة تطرح على بساط البحث الفرق الأساسى بين فكر الإنسان ، وفكر الحيوان ... ذلك هو ظهور وظيفة بشرية بنوع خاص ، وهى الوظيفة الرمزية" : ومن المفيد أن نذكر أن "ج . و . ف . هيجل" قد أثبت فى كتابه "دراسات تمهيدية فى الفلسفة" انبثاق اللغة فى أوسع عمل فى عالم الخيال . الكلمة انما هى علامة لفكرة ، ثم يحبوها الخيال بما يمثل الشىء الغائب . ويوضح هيجل أن ثمة حقيقتين تتجليان لخواطرنا ، إحداهما ترف رفضا باتا النسبة الى فحوى اللفظة . كتب يقول : "التمثيل لا يعنى هنا أكثر من جوهر ومعنى ما هو حاضر حسيا ،

أى مجرد علامة بسيطة . والمضمون" المعطى" يقابل مضمونا من "إنتاجنا"(١١) ، وانتهاك السكوت لابد يقينا أن يكون أول مخاطرة حضارية ، وفى العيب الذى يترتب على هذا تنشأ معاناة اللغة : علاقتها بالنسيان ، والصدق ، والغياب .

وحضور الكلمات ، حضورا لا مفر منه ، ينبنى على غياب الأشياء ، وإذا لم تستطع الكلمات أن تقول شيئا عن الموت ، فذلك لأنها تولد في التضحية بالأشياء التى تشير إليها . إنها تظهر وكأنها أشباح الأشياء التى يطوقها السكون . وقد أوضح "موريس بلانشو" †Maurice Blanchotكيف أن حرمان الكائن قدم اللغة الى عالم من سوء التفاهم لا يمكن تقويمه : "التسمية هى العنف الذى ينحى الشىء الذى تحددت هويته ، وذلك لوضعه فى شكل ملائم ، شكل الإسم" تری هل ينبغى أن نفهم طغيان الكلمة على أنه النهاية المشكوك فيها للوضع البشرى ؟ يبدو أن موريس بلانشو يستسلم لهذا الاحتمال فى كتابه †L'Drret de mort: "لا حدود للأسف الذى أشعر به عندما افتقد السكوت ، لاأستطيع أن أصف التعاسة التي تجتاح الانسان عندما يشرع فى الكلام ، تعاسة ثابتة ، تنتهى بالصمت والخرس . فى هذه التعاسة يصير الهواء الذى استنشقه جوا خانقا" وعلى هذا النحو ، ليس من الملائم أن نصنف اللغة فى دنيا الإتصالات وحدها ، بل إنها تزيد من الكرب والخوف مما لا يتسنى معرفته . إنها تعمل إذن فى فراغ ، وفيها يتوارى كل ما يملأه السكون ، وليس فى المقدور النزول بالإنسان الى مستوى الكلمات التى يقولها . إن الصلة بين الشخوص تبدأ بالمعنى المتضمن فى السكوت ، وبالأولى فى سكوت الآخرين - الجماعة الاونتولوجية (الوجودية) التى يعرضها الطابع الاجتماعى - ذلك لأن قوة من يتعرض للمخاطر اكبر من قوة ما يقال .

٢- ما لا تعرفه الكلمات

علم الاجتماع الذى يدرس السكوت فى اللغة يستحق منا أن ندرس الوظائف الاجتماعية للخصائص الصامتة ، التى تفتن برقتها العلاقات الإنسانية ، مثال ذلك ، الحصافة ، والتحفظ ، والفطنة ، والرزانة . السكوت هو فى صميم كل استهلال فى

الحديث ، لأنه موضع انتظار اللقاء: الرجوع الى الذات ، وصول الغير ، حضور ما هو مهيب أو مقدس . وإذ أعثر على موضوع عزيز على نفسي ، أقول إن الجاذبية الإجتماعية ظاهرة غير مفهومة إن حذفنا فكرة الجماعة الصورية التى تتوغل بعمق فى كل إنسان . ونتيجة لذلك فإن الحقيقة التى تصفنا ويتعذر التعبير عنها تدين بتجسيمها (فى كلام) الى هذا التبادل فى الأفكار والمشاعر . وفى هذا الشأن ، فإن هذه الصفة الغريبة فى الكائن الحى ، والتى يتعذر نقلها الى الغير ليست تحديدا سلبيا يجعل تداعى المعانى والخواطر أمرا متكلفا ، أو لا جدوى منه . والإنسان موجود فى تفعيل كل أوضاعه ومواقفه (أى جعلها واقعية) ، ومن ثم فهو مرتبط بالجماعة . إن ما لا يقر اختزال المشاعر هو بالذات ما يوحدها . وتؤكد تجربة السكوت وحدة ملازمة للعلاقات الاجتماعية ، تصبو الى الارتقاء بالشعور بالذات فى كل نفس واعية .

هذا الشعور يمكن إدراكه من خلال أنماط السكوت الخمسة التى أشرنا إليها فى البداية ، بما فى ذلك توقف الجاهل حين يتكلم . فهو إذ يختار الصمت يفضل ضمنا منطق تقبل الآخرين (الصمته) بنوع من الكرم ، وتبعا لتنوع مشاعرهم . وصمت الجاهل لا يمحو شخصيته ، بل يثبت غرابته التى لاشك فيها . كذلك ليس صحيحا أن نرى فى الصمت دليلا على عدم الاكتراث ؛ فقد يتمثل عدم الاكتراث أيضا فى الكلام ، فى نبرة الصوت مثلا ، وعلى ذلك فإنه لا يشارك فى نوعية الصمت ، لأنه كثيرا ما يحدث ان "اللغة إذ تقطع الصمت ، فإنها تحقق ما كان الصمت يريده ولم يحضل عليه" .

إن إسهام "ماكس شيلر" †Max Schelerفى "فينو منولوجيا" (علم الظاهرات) العلاقات بين الأشخاص ، غنى بالمعلومات المفيدة بشأن دور الصمت فى المواقف الإنسانية . فهو إذ يثبت الطبيعة الوجودية للاتصال، فإنه يبين أن العلاقة بين شخص وآخر هى علاقة كينونة ، وليست علاقة معرفة . حقا ، ليست الكلمة كافية لإثبات حضور الغير ، بل العكس هو الذى يتعين مواجهته : فالاعتراف "بالأنا الثانية" alter ego†سابق على إجراء الحوار ، واللغة لا تقيم الاتصال ، بل نقول بالأحرى إن الاتصال الاستهلالى هو أساس ابتكار اللغة . ويفترض ماكس شيلر فكرة الاتصال المباشر ، وفيه

لا يضيف العقل والإدراك والكلام شيئا الى ما هو كائن ، وإنما هو تابع للكائن (...) ، إنه المبادلة المعاشة ، الأكثر حيوية ، وتأكيدا ، واتصالا مباشرا بالعالم نفسه ، أى بالأشياء المقصودة ، خاصة الأشياء التى تهب نفسها فى (...) عمليه المعيشة (...) وفيه وحدة تتمثل هذه الأشياء بكامل هويتها" . السكوت أسلوب للإحساس بوجود خارجى : وملاحظة شخص ما ، أو شىء ما يغدو من قبيل الفهم الخالص ، إنه سلوك متبادل بين الكائنات الحية يستهدف معانى متماثلة . ومع ذلك فإن فكرة العلاقات بين الأشخاص ، الفكرة التى ينميها هذا الفيلسوف ترفض إمكانية التفكير الموضوعى لدى الشخص الآخر ، وما يسميه "مجتمع الأشخاص" ، وتظل التجربة الإدراكية لدى الغير مشاركة مبهمة ، وغير معقولة بالمرة ، إنها معرفة تميل الى الكمال ، ولكنها تبقى محدودة فى مواجهة الغير . وعلى ذلك فإن الإدراك الحسى بالبيئة المحيطة ينتمى الى طبيعة شعورية ، وبالأصح عاطفية ، تنهار أمامها فعالية التفكير المنطقى الاستطرادى . ويبقى الشرح العقلانى فى الخلفية بالنسبة الى الرغبة فى المعيشة .

إن المعالجة الفينومنولوجية التى أجراها ماكس شيلر تضع الشخص فى واقعه الروحانى ، اللاموضوعى من حيث أنه لا يتسنى قبوله إلا عن طريق مشاركة ، هى وسيلة لإثبات واقع الكائن أكثر منها تقديرا علميا أو معقولا. وبهذه الطريقة يصل ماكس شيلر الى توصيف الإنسان بقدرته على الصمت ، القدرة التى لا يجوز تفسيرها بأنها تغيب الكلمات ، وإنما هى صورة حيوية فعالة تتجاوز معانى الألفاظ : "فهم الذات، وهو الشرط المسبق المطلوب لكى يستطيع شخص ما أن يعرف الغير من هو ، وفيم يفكر، وماذا يريد ، وماذا يحب ، الخ (وذلك بأن يعرض ذاته ، ويكشف عنها لمدارك الغير) هذا الفهم مرتبط ارتباطا وثيقا بتقنية السكوت"(١٦) . فى وسعنا أن نفهم هذه الملحوظة على أنها تشير الى ميل جمالى ، وتوجيه شعورى متفتح للأحاسيس والعواطف ، لمخاطر البديهيات ، لاحتمال الجاذبية المتبادلة . وفى ذلك قد يبدو التعبير والاتصال متعارضين : فثمة عمل لا يتأكد الا بالكلام ، يشهد بنقص الحضور الذى أنشأه . وعلى ذلك تبدو اللغة ضرورية حين يكون الاتصال غير مؤكد تماما . فإذا ثبت

الاتصال، يضمحل الكلام لأإنه يكون قد فقد علته الأساسية . ويتجلى لنا البعد الاجتماعي لفينومنولوجية ماكس شيلر الإدراكية فى نظريته عن "مجتمع الأشخاص" .

فى مقدرونا أن نلاحظ كل يوم سيطرة نظام مسبق للقيم يبث فى أذواقنا وميولنا دون أن يقدم أية تفسيرات حقيقية . ومع ذلك فإن عدم التبرير - الذى قد يجذبنا الى شيء ما ، أو يصدنا عنه - يمكن أن يسهم فيه ، ويقدره بالكيفية نفسها مجموعة كبيرة بنوع ما من الأفراد . والشيء الذى لا مبرر له ، لا يكون مقبولا من الوجهة الاجتماعية الا حين يكتشف الشخص فى كل خبرة من خبراته الحقيقية ، يكتشف الخلفية المصاحبة لمجموعة من الخبرات الواقعية ذات الطبيعة نفسها . وعلى ذلك فإن كل مايتجلى للإدراك يبرز على هذا الوجه بمثابة " كائن جزئى" على خلفية طبيعية غير محدودة فى المكان والزمان . ويفترض ماكس شيلر أن تميز تجربة نفسانية معاشة ترجع الى ذاتها ، وبذلك تكون قابلة للتبليغ عما تتميز به ، من خلال "الحياة بتجربة معاشة بذاتها" . وفى رأيه أن الفرد ، إذ تتحقق أفعاله المختلفة ، يدخل عضوا فى مجتمع أكبر . ويرى أيضا أنه ينبغى أن تنسب أهمية مزدوجة لهذه المعيشة القائمة على التجربة . فعلى المستوى الأخلاقى ، تظهر هذه المعيشة إندماج الناس ثقافيا فى دائرة اجتماعية ، يتضامنون فى نطاقها ، بالمعنى الذى يقصده دوركايم، باعتبارهم مشاركين فى المسئولية فى العمل الجماعى الفعال الذى يضطلع به المجتمع . وعلى مستوى ، نصفه بأنه جمالى ، إن سلمنا مع جورج سيميل Georg Simmel†بأن "المخالطة الاجتماعية هى شكل من أشكال اللعب الجماعى" [illegible] مستوى جمالى من نمط فنى ، فإنه يدخل فى حسابه الوجود الواقعى للمجتمع ، أى الحياة المشتركة بالتجربة المعاشة" ، المعبر عنها بالإدراك العاطفى المشترك بين الأفراد ، والتى هى "الأعمال الأساسية لإدراك الغير من الباطن" .

واللغة لا تشغل مرتبة متفوقة فى الوحدة الاجتماعية التى تنجم عن هذا الوصف . وعملية الفهم ، والحياة المشتركة من التجربة المعاشة لا تتضمنان البتة تموضعا من هذا النوع . وكل فرد ، باعتباره ذاتا معنوية فى داخل هذه المجموعة الكلية ، يُنظر اليه على أنه "شريك فى العمل" ، فهو إنسان مع الآخرين ، وشريك فى المسئولية عن مختلف

مراكز الحياة بالتجربة المعاشة ،ممايعرفه للحال على أنه "شخص عام" . والسكوت لا يأتى هنا إلا ليؤكد اشتراك ذاتية وضع أو ظاهرة فى الفعل : إنها موجودة حتما ، فيما هو معاش ، وفيما هو استبصار .

الحركة الجماعية

إن النظر الى السكوت على أنه لغة ما هو كائن فينا ، يؤدى بنا الى الافتراض بأنه أيضا قانون ما هو كائن خارجنا . الإنطواء الصامت ، باعتباره هاجسا بسمو المجتمع ، يغدو مشاركة إرادية فى الحركة الجماعية التى تتجاوز المظهر النوعى المميز لطقوس ديانة ما ، أو عقيدة راسخة ، إنه يسلم بأن المجتمع ذات قائمة ، وأن وجوده انتصار على العدم، وعلى ما هو متكلف ، لا عضوى ، وعلى الخواء . السكوت هو بالذات ما يتيح لنا أن نرى المجتمع كائنا من الكائنات ، وتكون الإحساس البشرى الجماعى إنما هو إثبات لوجود الكائن الاجتماعى فى سموه الدائم . هذا ما يحاول جورج باتاى Georges Bataille† أن يؤكده مرارا وتكرارا ، وبخاصة فى هذه النبذة : " (...) الاتحاد بين الناس ليس ليس اتحادا مباشرا ، (...) إنه يتم حول واقعة شديدة الغرابة ، ذات قوة ملحة لا نظير لها (...) وإذا كفت العلاقات الإنسانية عن سلوك هذا السبيل الوسط ، هذه النواة من "السكون العنيف" فإنها تتجرد من طبيعتها الإنسانية" . وقد يخطر لنا أن نزوع هذا المركز المقدس للجاذبية الاجتماعية كلها الى الانهيار هو الذى جعل المجتمع أضعف مما كان فى الماضى ، وذلك لصالح الفرد الذى صار يحتمى فى نطاق قانونى لا شخصى ، خاضع لسيطرة التكافؤ وسعر السوق ، ومرتبط على هذا النحو بالغير ارتباطا مباشرا ، مجهول المصدر والإسم . وفى هذا النطاق فإن "علم اجتماع" السكوت والسر يقابل التأكيد الاجتماعى للروابط الشخصية الصحيحة التى تشكل شبكتها الخاصة ، من جمعيات خيرية أو دينية ، وطوائف ، وجمعيات سرية إجابات محسوسة .

ويرى جورج سيميل أن "علم اجتماع العلاقات الشخصية" يضم الدوافع الشخصية

، وهى أحيانا غامضة ، داخل النسيج الإجتماعى . والسر ، الذى يتطلب السكوت ، ينتمى الى عملية الاتصال فى مظاهرها القصوى : الإخلاص التام ، والأمانة المطلقة ، والإيثار . السر يضع الإنسان فى موضع الكمال ، حيثما لا يخاطبه المجتمع الخارجى إلا من زاوية شخصيته المدنية أو المهنية ، أو الأسرية . إنه يعيد تعريف معنى الثقة إزاء التحدى الذى يوجهه اليه تموضع الثقافة المتزايد الذى كتب عنه ج. سيميل يقول : "الظواهر هى بالأكثر عناصر لا شخصية تمتص قليلا فأقل الطابع الشخصى الكلى عند الفرد" (٢٠) السكوت يقيس درجة احترام قواعد الفطنة الواجبة إزاء ما يتجاوز الأثر البسيط للتكيف الاجتماعى ، وهو (أى السكوت) بالأحرى يعيد التقسيم التقليدى لما هو دنيوى ، وما هو قدسى لأنه يحدد عالما خفيا ، غير مرئى ، الى جانب المجتمع الجلى..

السكوت يغذى السحر الملازم للسر ، ويرفعه أعلى من مضمونه ، ويضفى على من يمتلكه هوية عليا ، وعلى حياته الخاصة استقلالا أقوى فى مواجهة المجتمع المدنى ، يقول ج . سيميل فى هذا الخصوص إن "المقتضيات الاجتماعية لتفرقة قوية بين الأشخاص تتيح السرية ، وتتطلبها وفى مقابل ذلك ، فإن السرية تجسد هذه التفرقة وتقويها" .

إن الفصل الأرستقراطى الذى يتضمنه المجتمع السرى حيال الهيئة الإجتماعية هو إذن الحد الصامت لتفرقة يستعيد المرء فى داخلها الشعور بهويته عن طريق انتماء شخصيته داخل المجتمع المغلق ، ويزول عنه الطابع الشخصى فى العالم الإجتماعى الواسع . السر والسكوت يعملان من خلال الافتقار الى الطاقة والحيوية عند الهيئة الاجتماعية المحكومة ، والمقالات التى تنشرها هذه الهيئة . إنهما يوحدان ما يبدو فى الظاهر منفصلا ، ويقدمان تمييزا زخرفيا - يوجه ج. سيميل انتباهنا اليه - فى داخل الساحة العامة ، وذلك بخلق بعد ، واستثارة الفضول لدى العامة من الناس . الحاصل أن الطائفة ، والمذهب الدينى ، والجمعية الدينية أو الخيرية (الأخوية) تعلن اضطلاعها بالسر الخفى للكائن الإجتماعى الذى ينزع المجتمع المدنى الى تشويه مظهره فى الأجهزة

الدنيوية المتمثلة فى التضامن والتحكم .وفى السر والسكوت لا يكرس العارفون بالأسرار أنفسهم أساسا لطقوسهم الخاصة بالإفراط فى التكيف الاجتماعى وتأكيدا لذات ، إنما هم يأملون فى أن يذكروا كل عضو فى جمعيتهم أن الجماعة ترتكز على ما لا يمكن قوله أو الاعتراف به . السكوت ، باعتباره تغيرا فى المظهر الكلى للمجتمع هو المجال المجرد (أو المفارق) للحركة الاجتماعية ، والعمل الأساسى ، والمرحلة الأخيرة للإنفعال الذى يضم ويوحد ، وهذا ما يحاول "موريس بلانشو" أن يشرحه ، إذ كتب يقول : "لا يمكن أن يكون ثمة مجتمع، إذا لم يكن شائعا الحدث الأول والأخير الذى يدل عند كل إنسان على توقف القدرة على أن يكون كائنا حيا (الولادة ،والموت)"[illegible] إن ما يجرد المرء (من قدراته) ، والذى يعبر عنه السكوت أقوى تعبير هو على هذا النحو ما يؤهله للاندماج فى المجتمع . الحياة المشتركة هى الاستسلام (التخلى عن الذات) الذى فيه تتعرف النفس على فرصة مواتية فيما تفوقها، وذلك بأن تتفرغ بالكامل ، خارج حدود قدرتها للتجربة المشتركة المعاشة .

ويكمن سر المجتمع الانتخابى فيما وراء مضامينه الخاصة ، فى نمط المعيشة المشتركة التى يفرضها . فقط ، يبدو له نقل ما لا يُنقل بمثابة عملية تستأهل التضامن .

والسكوت يحدد قيمة الكلام : فالنشوة ، أو التعصب ، أو التقوى ليست سوى نماذج لهذه الحقيقة الواضحة ، تنعكس وتُرفض كل يوم فى مشهد العالم الخارجى . إن إمكانية نسخ الرسائل الشفوية ، والتسجيل الصوتى ، والاستماع الى الصوت بعد التسجيل ، وذلك بالوسائل التقنية قد دفعت بالعلاقة بين اللغة والموت، ووحدانية المعنى وتجسيده الى حدها النهائى المتناقض . ففى فيلم "ديفا" Diva لجان جاك بينكس نلحظ روايتين مختلفتين لقانون السكوت فى مصائر المغنية والمومس . ففى حين تؤكد الأولى القيمة الكاملة لأغانيها بأن تحظر استنساخ أى تسجيل لصوتها، وبذلك تحول كل حفلة من حفلاتها الموسيقية الى عمل أصيل ، تحاول المومس أن تتهرب من وضعها ، وذلك بأن تحكى قصتها على آلة تسجيل شريطية (كاسيت) ، فتذكر أسماء أعضاء شبكة من القوانين . إن كون صوت "ديفا" يعود الى السكون بعد كل عرض ، يقرن جمال موهبتها

بالجو المأساوي لمصيرها ، ويضع الاستنساخ حدا لما يجعل الأداء خالدا . وبقاء المومس على قيد الحياة إنما يشهد بمأساة صوتٍ أصبح جوهريا ، ربما لا يمحوه وفاة صاحبته . إحداهما تحافظ على تميزها ، والأخرى تتمنى أن تفقد هذا التميز . إن قانون السكون يحدد المسافة التى تفصل الدراما عن المأساة فى عالم المعالجة التقنية للكلمة . وتجسد الحركة الجماعية مكانا لطابع زمنى فيه مساهمة عاطفية ، وانفعالية تعلق دوامه فى المكان الذى يتلقاه وليس فى الوسع أن نقول شيئا فى هذا ، لأن الكلمات تنتمى الى الحالة المؤثرة أو المأساوية للوجود ، والتى تعبر عن معناها الغامض دون أن تستنفده .

فيرندا شيكهاوات
Virendra Shakhawat

نماذج متبادلة للعقلانية العلمية : التنظيم فى العلوم الهندية التقليدية

يعتبر أرسطو وأقليدس مؤسسى نظرية المعرفة العلمية بوجه عام ، الأول يمثل للاتجاه التجريبى ، والثانى للاتجاه العقلانى ونحن لا نعلم إلا أقل القليل عن نظريات المعرفة العلمية فى الهند التقليدية ، اللهم إلا كونها سابقة على منطق ارسطو بقرنين على الأقل . ومنذ ذلك الحين وقد ازدهرت نوعيات جديدة متعددة مستمدة من النماذج الإقليدية والأرسطية فى المعرفة العلمية ، فى الفكر الغربى المعاصر ، أشهرها النموذج الاستقرائى لريا يخنباخ (التجريبية المنطقية) ، النموذج المغالط لبوبر (الفرضى القياسى) ، النموذج الفعلى التقليدى لدى بوانكاريه وديهم ، النزعة التاريخية الجدلية عند كهن ، والنزعة التاريخية العقلانية عند لاكاتوس وفيرابيد . وبينما اتصلت الأبحاث والمجادلات حول هذه النماذج المختلفة فقد يوائم أن نفحص نمادج العقلانية

ترجمة : د. محمد فتحى الشنيطى

العلمية التى تفترض فى النظم الرئيسية العلمية للهند التقليدية ، تلك هى اليوجا والشباكارانا ، والجيوتيزا سيدهانت ، والأيورفيجنان .

كل هذه العلوم قد انتفعت باستمرارية لا تنقطع منذ أصولها القاصية ، مع أن تطورها عانى عامة بعد عام ١٢٠٠ .A.D (باستثناء اليوجا) تقلبات تاريخية وثقافية .

والنماذج المعاصرة للعقلانية العلمية التى ورثها الغرب عن اليونان لا ترقى ألبتة إلى أعلى من المستوى النظرى الميتافيزيقى أو العرفانى للتصورات العامة التى اكتشفها اليونان باستثناء واحد هو تصور "التجربة" . هذه التصورات العامة إما أرسطية أو إقليدية ، ويمكن تعدادها باختصار على الوجه التالى : الاستقراء بالحدس أو بالتعداد القياسى ، الملاحظة ، الصحة ، أركاى أو البديهيات أو التصورات المشتركة ، المسلمة ، الفرض ، القضية ، البرهان ، والنظرية . ومعظم نظريات المعرفة العلمية المعاصرة تستخدم هذه التصورات الاساسية وتنتج نماذجها النوعية بوضع بعض أو كل هذه التصورات فى سياق ، مع التأكيد على بعض التصوات باعتبارها تصورات مركزية ، والبعض الآخر باعتباره ليس بهذا المستوى من المركزية فى التنظير العلمى . لهذا السبب ، فإن تحديدات نظرية المعرفة العلمية اليونانية التى هى ايضا تحديدات نظريات المعرفة المعاصرة ، بل وأيضا الأعلى مقاماً بينها ، لم تسجل أى تقدم مفاجئ أساسى ، أى تجديد واقعى فى فهم المشروع العلمى فى إجماله والمعقولية والموضوعية العلمية على التخصيص . ويعكس هذا ، تتخطى العلوم التقليدية الهندية أرسطو واقليدس بدرجة كبيرة ، وتقدم صورة للعلم لا يمكن تفسيرها فى حدود التصورات العامة التى أشرنا إليها آنفا . ومع ذلك فهذه العلوم لم تكتف بأن تحيا وتتقدم فقط ، بل نعمت كذلك بشهرة عظيمة لألفى وخمسمائة سنة على الأقل ، وهى تمثل صورة للمعرفة تزعم ، إن لم تكن تدّعى مثلا عليا عالية

جداً للحقيقة . وبالتالى فعلى سبيل المثال ، بينما يظل الحدْس الأرسطى محصورا فى نطاق الملاحظة المتواصل ، وإثراء التجربة ، تطوّر البوجا تطبيقات لرعايتها وتقويتها ، فبينما البديهيات الأقليدية هى الحقائق التى هى تصورات مشتركة واضحة بذاتها ، فإن مسلمات جيوتيزاسيدهانت هى حقائق حدْسية بدرجة كبيرة ، وبينما تبرير التصورات الكلية أو الأحكام الكلية الأرسطية هو التجربة الحسية وحدها ، ففى البوجا والأيورفيخنان مثل هذه التصورات والأحكام تبرر ، علاوة على التجربة الحسية ، على أساس قاعدة نظرية أو ميتافيزيقية هى رؤية محيطة للعالم أو نظرية للواقع فى مجموعه يتوصل اليها فى الأغلب بمناهج حدسية وعقلانية ، مدّخرة فى عين الوقت ما جُرِّب بالحواس .

فإذا فحصنا مناهج بناء النظرية وتقييم النظرية فى هذه العلوم ، نجد أنها تستخدم مناهج حدْسية ، وعقلانية أو منطقية غير صورية . جنبا إلى جنب مع المناهج التجريبية. وأيّا ما كان، فإن من بين هذه المناهج العلم المثل الذى يغلب عليه طابع المنطق غير الصورى فى منهجه هو الأيورفيجنانا . والحق إن نظرية المعرفة العلمية عند شاراك سامهيتا ، التى هى أساس العلم العلاجى للمرض والطب ، هو الأشد تعقيداً ، وهو يمثل نموذجا من العقلانية يمكن اعتبارها كاملة فى جوانب معينة . وفى بحثنا هذا ، نقترح صياغة معتقدات بعض نماذج العقلانية كما هى متصورة فى هذه العلوم الهندية التقليدية المتنوعة ، وفحص بعض معالمها .

١- من المتفق عليه عامة أن لعملية تنظير المعرفة مكوّنين : مناهج بناء النظرية أو نشوء النظرية ، يمكن للمرء أن يواصل حدْسيا على نحو مهيمن ، أو منطقيا غير صورى، أو تجريبيا . ونحن نقصد بالمنهج الحدْسى لبناء النظرية أن المرء يحدس التصورات والعلاقات والحقائق الأساسية دون أن يستمدها استمداداً صريحا من التجربة ودون أن يمدنا بأسس عقلية لها . وتقبل هذه عامة "كافتراضات" "Assumptions" ، فروض ، أو حدوس ، ويدافع عن شرعيتها على أسس النجاح فى التفسير النظرى بقدر ما يكون

الأمر متعلقا بالنقد والدفاع بالرغم من أن كل من يحدسهما يدعى عامة بأنهما صادقان . وليس يمكن أن يصدقا فقط .

وبالمنهج المنطقى غير الصورى لنظرية البناء نعنى أن كل زعم يشكل على اساس بعض الأسباب : أسباب يمكن أن تكون تصورات مشتركة أو استدلالات مساقة من التجربة الحسية أو ببساطة حجج غير صورية . وبالمنهج التجريبى لنظرية البناء نعنى أن كل ادعاء للنظرية هو تعميم من التجربة والمنهجان الحدسى والتجريبى لنظرية البناء يتحتم لهما أن يلوذا آخر المطاف ببعض المناهج العقلانية بغية إقامة بعض العلاقات وتنحية البعض الآخر .

وفيما يختص بنظرية التقييم ، نجد أن المناهج الوحيدة المتاحة هى المناهج العقلانية والتجريبية أو مهما يكن من سلامة حدس شخص وإماكنية التعويل عليه ، فإن تأكيده الحدسى بأن نظرية معينة صحيحة أو صائبة لا يمكن أن يزودها بمشروعية لا مطعن فيها وان كان قد يمكنها أن تحث أحد الاشخاص لمزيد من البحث عن تبرير عقلى أو تجريبى لها أو لكليهما . وبوجه عام فإن اية نظرية ككل لابد وأن تضع للتجربة خريطة بدرجة عالية من الدقة إذا كانت تدعى كونها صحيحة وان كانت قد تحتوى على مبادئ معينة يمكن تبريرها فقط على أسس عقلانية . ومن ثم فإن كان من الممكن لنظرية أن تكون خالية من الاخطاء على اساس تقييم عقلانى فإن ثغرات فى اتساقها مع التجربة لا يمكن تحملها ، بينما الثغرات فى التصنيف المنهجى يمكن احتمالها إذا كانت دقتها بالنسبة للتصميم التجريبى بدرجة عالية وعلى ذلك فالنظريات يمكن ان تحتوى فى صورها البسيطة على واحد أو اثنين من المناهج الآنفة لانتاج النظرية ، جنبا الى جنب مع المناهج العقلانية أو التجريبية أو كليهما معاً لتقييم النظرية ، بينما فى صورتها المركبة ، يمكن للنظريات ان تستخدم كل المناهج المتاحة لنظرية البناء والتقييم .

ونعنى بالتجريبى التجربة الحسية وحدها أما ما يطلق عليه الحس الداخلى أو «التجربة الداخلية» فسنعتبرها وكأنها منتمية للحدس . ومن ثم فيمكن أن نطلق على

"تجربة - حلم" حدْس . أو ، على سبيل المثال حين يقول المريض للطبيب إنه يشعر بتحسن يمكن أن نطلق على هذا حدْس المريض . وبالمثل ، لو ادعى احدهم مثلا أن ذاكرة أحدهم ، وتركيزه ، وقدرته العقلانية قد تنامت لنقل نتيجة ممارسة اليوجا ، ثم قد يطلق على هذا الادعاء أنه ادعاء حدْسي ولكن مبرر على أسس تجريبية (بالانجاز الحالى للذاكرة المتنامية الخ) . وكذلك "التجربة الاستبطانية" مثل تلك التى لعملية التفكير عند أحدهم ، الى التداعيات التصورية ، أو التخيل أو التجربة المباشرة للألم الخ ، سيطلق عليها حدْساً مثل هذه الحدوس كلها حين تكون طبيعية ، قد تكون صادقة أو كاذبة ، بيد أنها إذا تعهدت بنظام وباختصار توضح فى سياق اليوجا - يتاح لها عامة ان تكون دائما صادقة .

وفضلا عن التمييز السالف بين مناهج نظرية النشوء والتقييم ، فإن كل مشروع علمى كعملية تنظير للمعرفة يستلزم بعض القواعد المنهجية عن الموضوعية والعقلانية معنى هذا القول بأن ثمة خطوط مرشدة ومعايير توجد داخل المشروع للاستيثاق من مناهج جمع المعرفة ، والبناء ، والتقييم هى موضوعية وعقلانية .

وعادة ما تؤكد معايير العقلانية العلمية أن استدلالنا متحرر من المغالطات من جانب، ولا ينطوى على تناقض من جانب آخر ، وأن من الممكن تقديم أسباب وشواهد مقنعة ليس فقط لما أخذ به بل كذلك كفاية مناهج الحصول على مثل هذه المعرفة ، أعنى الأسباب المفسّرة بكون أن مثل هذه المناهج فقط تفى بالمراد وليس مناهج غيرها . وعادة ما تنطوى معايير الموضوعية العلمية على النزاهة ازاء الوقائع ، فليس ثمة واقعة أكثر تميزاً عن الوقائع الأخرى ، فالوقائع التى نحصل عليها بالملاحظة الدقيقة هى وقائع متحررة من الميول والخيالات الفردية وهذا الاتفاق فى الجماعة عادة ما يحصل على ما تحصل عليه الوقائع . وليس ثمة معايير وقواعد محددة للعقلانية والموضوعية فى المشروع العلمى بيد أن معايير الجماعة تكون بحيث أن العقلانى والموضوعى بالمعانى الآنفة للكلمات تحوز الثقة على إطلاقها . ومع ذلك فهذه هى ، المعنى المشترك ، المعانى

المعتادة والمحددة للكلمات حيث تظل العقلانية الموضوعية مناسبة مع الجماعة ومع ذلك فقد تستحيل بعض العلوم الهندية التقليدية ، إذا لم تنتشر هذه القواعد والمعايير بحيث تفسر نمو أو تنقية العقلانية والموضوعية نفسيهما ، وبذلك يحدد الحدود المطلقة التى يمكن أن يدركاها . لهذه الأسباب الملحة ، تطوّرت نظرية معرفة علمية عظمى تخطت المناهج الساذجة لجمع المعرفة ، ونظرية النشوء والتقييم ، وجعل هذا واضحا بيّناً هو هدف هذا البحث .

٢- ومن بين العلوم الأربعة التى اشرنا اليها فى البداية ، اليوجا والفياكارانا وهما علمان من العلوم الثلاثة الاساسية (الثالث هو النبايا - وهو علم يتناول مبادئ الاستدلال والتنظير) ؛ واليورفيدا والجيوتيسا وهما اثنان من كثير من العلوم التطبيقية والطبيعية . والاهتمام العميق بالعلوم الأساسية فى الهند التقليدية يدل على مبلغ ما كانت تقوم به ، اذا اعتبرناها الافتراضات التى لا غنى عنها أو الشروط الضرورية لإمكانية كل العلوم الأخرى ، لقد بدأ الاهتمام الهندى بالفياكارنا واليوجا ، منذ عهد مبكر جدا - ربما ألف سنة قبل المسيح - وربما كانت هى الأسبق لاكتساب الهياكل النظرية الكونية . قد يكون هذا سببا لكون نظريات المعرفة فيها بسيطة بالمقارنة بالاثنين الآخرين: لم تستخدم فى آن واحد الكثير من المكونات المنهجية وبالتالى لم تكتسب ذلك التعقيد والسفسطة ، والشمولية الملحوظ فى اليورفيدا والجيوتيزا - سيددهانتا .

وإذا اتبعت اليوجا - بطريقة مهيمنة - المناهج الحدسية لنظرية النشوء ، والمناهج المنطقية غير الصورية لنظرية التقييم ، نجدها كعلم للذات أو آتمافيديا تتألف أولا من مكونين : نظرية الشخص ونظرية التطبيق العملى . وتفترض النظريات سامخيا ومتيافيزيقا قاعدية أو نظرة عالمية وتنتحل كثيرا من التصورات منها وتظل مساندة لها ومتوافقة الى حد بعيد معها ونظرية الشخص تتألف أولا من ثلاث نظريات تابعة

: هى نظرية ڤرتى :   ونظرية كليا   ونظرية سامايات   ، بينما نظرية التطبيق العملى   يمكن تحليلها إلى جزأين ، هما المبادئ المفترضة فى سلوك اليوجا الانسانى ، وتنسيق مشروعات التطبيق العملى لأغراض وأهداف العلم نفسه (أعنى اكتشاف الطبيعة الحقة للانسان) . ونظرية الشخص هى فى المقام الأول نظرية "سيكولوجية" متسقة مع ميتافيزيقا سامخيا أو نظرية القاعدة وهى بلا مقام . وباتباع البصيرة الأساسية أو الحدْس الاساسى فايسسكا   وهو من أجل بناء نظرية فى مجال ما ، ينبغى أن نتساءل ما هى الجواهر والصفات والأفعال فى المجال وما هى طبائعها النوعية والعامة وكذلك علاقاتها ، ويمكن بالمثل تحليل نظرية الشخص ذى المقام الأول . وعلى ذلك فجوهر النظرية تحت الفحص هو الشيتا أو "النفس" فالصفات أو السجيات المعتمدة على الجوهر هى جميعاً تثبت حدْسيا . وفى مصطلحات نموذج أبورقديك للعلم   ، يمكن للمرء أن يقول إن الشيتا ، والكليباس ، والفرتتبس هى علل (كارانا) للعلم ، والمعلولات (كاريا) التى يتوصل إليها هى تعليق الڤرتتبس (ڤرتتى نيرودها) ومحو الاباڤارجا أو الكايثاليا الى المحو الكامل للمعاناة (اتيانتا دوكها نيفرتتى) .

والشيتا هى الاساس الجوهرى أو القاعدة "النفسية" للشخص حين ينظر إليه بداية من وجهة نظر نفسانية : انها المركب الداخلى الذى هو المقر لكل النشاطات العقلية للإنسان . وإذا شئنا أن ننجز تحليلا عميقاً لحياة الانسان فى الشعور" فينبغى أن نكتشف ذلك المقر الذى تلازمه ألا وهو الشيتا . وبما يتفق مع ميتافيزيقا الأساس عند سامخيا نتصور شيتا كشكل رقيق للمادة (براكرتى) أولا لكونها كيانا بسيطا لا شعوريا ونشيطا ، فهى موحّد من العازف المجرّب (بروسا) البسيط ، الهامد ، الشعورى . وهى توصف كذلك أو تميز بكونها ذات طبيعة ثلاثية أو "ثلاث مستويات" بحيث انها لكونها دائمة الحركة والذبذبة ، فهى علامة على صراع (جونا فيرودها) وتحولات (باهافا) مطردة .

إن ما سبق يحدّد فقط الخصائص العامة للشيتا . وتتألف الخاصية النوعية لها فى كونها مقعداً للكليساس التى هى مبنية فى الانسان منظور اليه كشيتا . وترى هذه كتشوهات عميقة فى النفس وهى اساساً الجذر لكل ألوان الشذوذ والمعاناة الأخرى . ونظرية الكليسا تصدر حاليا عن تحليل علّى للمعاناة بحيث ترى الكليساس على أنها أعمق علل لكل صور المعاناة ، وقد تقوت ميلادا بعد ميلاد لزمن غير محدود . والكليساس باعتبارها أهم العلل الأساسية ، هى فهم باطل (أفيديا) واحساس بالأنا (أسميتا) والسحر (راجا) والتحرر من السحر (دفيزا) وغريزة الحياة أو الخوف من الموت (أبهتيفزا) . وليس ثمة طريقة أخرى لمعرفة هذه الكليزاس اللهم إلا بالحدس وطبقا للنظرية فهى ايضا مسئولة عن تكوين الكارما والساحكاراس وطبقا لمبدأ الكارما كل نشاط انسانى يثمر إن أجلا أو عاجلا ، أما تلك الأنشطة التى لا تستطيع ان تثمر فى هذه الحياة ستصبح عاطلة وتثمر فى المقبل من الحياة حينما تحصل على شروط ملائمة. وطبقا لمبدأ الساسكارا يترك سلوكنا على نفوسنا بصماته التى هى خلاصة وجوهر عاداتنا وميولنا والتى تنتقل أو تورث من حياة إلى أخرى .

وتؤكد نظرية الفرتتى على النشاط الاساس الذى يحدث على أساس الشيتا فكما انه ليس ثمة كيفية يمكن أن توجد دون اساس ما ، فليس ثمة فعل أو نشاط يمكن أن يجرى دون اساس ما ، والفرتتيس هى هذه الأفعال أو الأنشطة الأساسية فى الشيتا التى تجعل كل الأنشطة المركبة الأخرى ممكنة . وكما أن الكليساس يمكن اعتبارها الشروط الضرورية للغريزة من أجل النشاط (برافهتتى) والاكتشاف الخطر الذى قامت به نظرية الفرتتى هو أن النشاط المعرفى قائم عند جذر كل أنشطتنا ، وإذا كان يسع المرء أن ينمّى القدرة على "ايقافه كلما أراد" (نيرودها) ، لأمكن التغلب على غريزة النشاط ولتوصل إلى ضبط النفس . وعلى ذلك ، فالمعرفة هى عملية وهى تقع أساساً عند جذور الفعل الانسانى - تحفزه ، وتوجهه ، وتجعله "ممكنا" ونظرية الفرتتى تنبع من تحليل للنشاطات الانسانية البسيطة - مثل الانتباه ، النظر ، التفكير ، التذكر ، بحيث أن الفرتتيس ترى كبسائط أو القوالب البناءة الأساسية لا كعلل لجميع صورنا والمركبة للنشاط أو الكرتيا . ويقينا أن الشيتا من حيث كونها تشكيلا دقيقا للبركرتى فهى بالطبع متذبذبة وفعّالة . وما هو

منشود فهمه من نظرية الفرتتى هو كيف ان يتحول هذا النشاط الطبيعى الى نشاط مبرمج يدعى الفرتتيس . والفرتتيس الخمس البسيطة هى ، عمليات المعرفة الأساسية (براماناا) ، عملية المغالطة †(Viporyay)عملية الإثارة الداخلية الناشئة عن التصورات (فيلكالبا) العملية المتكررة لعدم الادراك (نيدرا) ، وعملية الاحتجاز المؤقت للأفكار والتجارب (سمرتى) ان الفهم الكامل لهذه الفرتتيس والتعطيل التفصيلى لنظرية الفرتتى يقعان عند أساس علم نفس المعرفة . والبراماناس من حيث هى عمليات المعرفة الاساسية مثلا تشمل الادراك والاستدلال الخ . التى ستناقش بالتفصيل فى نظرية القاعدة عند سامخيا ، وبالمثل فهم كامل لعملية المغالطة أمر مركزى لعلم نفس المعرفة جنبا الى جنب مع نظرية المعرفة (فى جميع نظريات القاعدة للفكر الهندى التقليدى والفرتتس كأسس بسيطة لكل نشاط هى أيضا تحدس حيث انه ليس ثمة اسباب مطروحة فى النظرية تبين لم أن هذه فقط ينبغى تقبلها كأساسية .

ونظرية الساماباتتى هى أشد النظريات الثلاث التابعة من حيث كونها تفترض النظريتين السابقتين المشار اليهما آنفا باختصار . هذه النظرية تسعى إلى فهم التحول أو التغير الهيكلى الذى يحدث فى الشيتا حين تبذل جهود مطولة للفرتتى نيرودها . والساماباتتى هى نوع من "الحالات النفسية" للشيتا تمضى خلالها على التوالى فوق تدريب اليوجا . هذه هى المراحل النفسية للثورة فى الشعور المؤدية الى محو النقائص الهيكلية وبالتالى الى تنقية الشيتا . ونتصور الشيتا هنا كبللورة (mani) تخللتها نقائص مثل الكليساس خلال معاناة التجربة أمداً طويلاً (بهوجا) بواسطة الفرتتيس حياة بعد حياة ، وحيث لابد للفرتتس جميعها من أن توصف بالكليساس (كليستا فرتتى) . فى هذه الحالة من عدم نقاء الشيتا "تعرف" الأنا المركبة ذاتها بكونها "صورة للفرتتيس" فرتتى ساروبيا" وان كانت فى الأصل مستقلة عن الفرتتيس وهى فقط شعور خالص (بوروسا) . وتعنى الساما باتتى "نهاية" أو "ختام فعل ما" بحيث أنه كما أن ممارس اليوجا يكتسب درجة أعلى وأعلى من النقاء ، فإن السماباتتيس تطابق مراحل متنوعة

(أو معالم) من النقاء . وتدرك المراحل ادراكاً حدسيا فى حدود "اشكال" (روبا) نفسانية مهيمنة للشيتا وتميّز بكونها مراوغة باطنيا ، (فيتراك روبا) ، تفكير نظامى (فيتشار اروبا) ، ابتهاج (أناندا روبا) ، معينة الهوية (أسمينا روبا) والتصنيف المزدوج لهذه المراحل يتأثر أيضا بالإحالة على النشاط العرفانى الباطنى (براتيايا) وعلى سامسكاراس أعمق . وعلى ذلك فإنها جميعا تصنف باعتبارها دالة على حالة من "امتصاص الذات مع بقاء الندرة" (سابيجا ساما دهى) وهى التى تختلف عنها حالة النيربيجا سامادهى حيث تمحى السكاراس كبذور (اصلا كلياس) والأولى تصنّف بالأحرى "بادراك سامبراجناتا كما يمكن أن تكون مع السامسكاراس وبدون ادراك" فيراما براتيايا أو اسامبراجينانا) ولكن سامكاراس . وما توحى به النظرية هو أن عملية التنقية هى عملية متدرجة وأن ثمة درجات متنوعة للتشبع الذاتى الذى يجرب كما لو أن الشيتا تنقى تدريجيا بممارسة طويلة .

ونظرية التطبيق تتألف من جزأين : الجزء الأول يحاول أن يرتب المبادئ التى تحكم التطبيق الانسانى التى تمثل من جديد حدْسيا ، والجزء الثانى يتألف من تنظيم التطبيق ذاته فى حدود عمليات معينة من النظام الاضطرابات العقلية الجسدية الذى قد يؤدى تكرار استخدامه الى النقاء المرغوب فيه والجزء الثانى ايضا هو حدسى إلى حد كبير ما دامت ليست هنالك أسباب تساق لكون هذه العمليات ستسوق الى هدف مرغوب وليس إلى بعض العمليات البديلة . والعمليات هى عمليات عقلية وبدنية معاً وتلعب بصفة جوهرية دوراً علاجيا "لشفاء" من نقائصها وعلى ذلك فعلم التطبيق يتألف من تقنيات للعلاج الطبيعى تشتمل على المبادئ العامة للسلوك مادام "الخطأ فى السلوك" المتسبب كما هو عن الكلياس ، هو العلة الوسيطة للمعاناة الانسانية . وتصنف مبادئ السلوك فى مجموعتين : تلك التى تنظر الى الفرد من حيث علاقته بالآخرين ، وتلك التى تعتبر الفرد واحداً من حيث الجوهر ، كيانا منفرداً . والمجموعة الأولى تسمى ياماس وتشتمل

على مبادئ النظافة ، وعدم الإلحاح ، والدراسة .. الخ . ويمكن تجميع العمليات مرة أخرى فى مجموعتين بدنية وعقلية : العمليات البدنية هى الوقفة آساتا ضبط النفس براناماما ، وضبط النشاط الحسى (عرفانى وانفعالى معاً) (براتياهارا) ، والعمليات العقلية هى احتجاز استبطانى أدهارانا ، انتباه أو تركيز أدهيانا ، وامتصاص الذات سامادهى كل هذه العمليات يجب أن تنجز مراراً وتكراراً وبانتظام وينجم عن ذلك نقاء تدريجى للشيتا مارة خلال مراحل السامادهى .

والآن قد يسأل ، أى نوع من نموذج العقلانية يفترضها هذا العلم ؟ حقا ، هل ثمة أى عقلانية بالمرة ؟ فمع كون نظرية الشخص تنتج حدسيا على وجه الحصر ، فإن "عقلانيتها" يذاد عنها على اساسين أولا ، النظرية متسقة اتساقا غير صورى مع ميتافيزيقا السامخيا التى هى نفسها موضع إطراء المناهج المنطقية غير الصورية والتجريبية على حد سواء . (ثمة استدلال يوجد لكل زعم فى هذه النظرية القاعدية) . ثانيا باتباع نموذج الطب ، صحة النظرية تقيّم بقدر فعاليتها فى خضوعها للنتائج المرغوبة فى التطبيق المقضى به فى ثنايا النظرية . وعلى ذلك فمع ان النظرية تنتج حدْسيا ، فهى يدافع عنها على اسس منطقية وتطبيقية على حد سواء بل ان ثمة ادعاء بأن التغيرات الفسيولوجية التجريبية (بهوتندريفا بارينانا) تحدث فى المتمرس ، وان كانت هذه قد لا تكون قاطعة فى تقييم النظرية لأن تغيرات البدن الخارجية المدركة يمكن ألا تعطى أية إشارة على التغيرات الداخلية العميقة فى الجسم الضخم .

وتتخطى النظرية المناهج الساذجة للملاحظة ولجمع المعرفة تجريبيا وتمثل منهجا جديدا وغير ساذج لاجراء العلم . وهى تقترح معرفة الموضوع لا من خلال تجربة الحس والمناهج المنطقية بل بمواجهة جوهره فى تجربة مباشرة يتوصل اليها بإنجاز العملية المركبة المسماة سامسيانا ، وهى تجمع بين الاحتجاز الداخلى أو دهارانا ، وتركيز الاهيانا ، وامتصاص الذات أو سمادهى . ويدعى أنه بهذا المنهج فى العمل على الموضوع ، يعرف المرء جوهره (دهارما) وخصائص (لاكسانا) وحالته (ايامتا) الحدْسية الخالصة (براجينا

ألوكا)   وصحة مثل هذه المعرفة التى تحصل بالحدس يمكن عندئذ تقييمها بمناهج منطقية أو مناهج تجريبية حسبما يوحى العلم نفسه فى حالتها .

٣- علم مدة الحياة الانسانية على الأرض أو أيو فيجناتا ، الذى دعى أيضا علم الطب أو أدسادها فيجنانا ، يستهدف أولا فهم الطبيعة الانسانية ، حالتها السوية (فى الصحة) ، الأسباب التى تؤدى إلى اضطراب هذه الحالة وظهور المرض فيادهى ، وطرق ووسائل شفاء مثل هذه الأمراض . هو اشد العلوم السابقة تعقيداً ربما لذلك السبب ، ولأن مناهجه هى أيضا غاية فى التعقيد . وعلى ذلك ففى نظرية النشوء يستخدم المناهج الحدسية والمنطقية غير الصورية ، استخدامه للمناهج التجريبية مطالبا فضلاً عن ذلك أن تكون نظريته متسقة مع نظرية القاعدة الخاصة بالواقع وهى التى أقيم اتساقها ذاتها على اساس عقلانى وتجريبى . والمكوّنات الأولى للعلم هى نظرية الدهاتو ، ونظرية الرازا ، ونظرية الدوزا ، والنظرية الباثولوجية التى تحدث تحليلا عليًا للمرض ، تزودنا بمعايير للحالة السوية للصحة . بهذه النظريات كأساس ، يطوّر العلم بالأحرى مبحث الأعراض ، ويؤثر فى تحليل تصور العلاج من زوايا مختلفة ، ويصنف الأمراض فيما يتعلق بقابليتها للشفاء ، وأسلوب الإبداع الخ . ويصنف الطبيعة الانسانية إلى أنماط محددة مطوّراً فى الآن نفسه مشروعات منهجية للتشخيص والعلاج ، وتطور نظرية معرفة علمية لأغراض بناء وتقييم النظريات العلمية وكذلك تطبيقها فى الممارسة (فى الحالة الحاضرة ، الممارسة العلاجية) .

ويتقدم العلم حاليا مع اعتبارات نظرية القاعدة للواقع أو ميتافيزيقا القاعدة التى هى بالفعل مركب من نظريات سامخيا وفايسيسيكا للواقع . وتعتبر النظريتان متكاملتين وليست متعادلتين ، ولنتحدث بدقة ، فإن تركيب التفايسيسيكا يعتبر اساسيا وتكون عناصر السافخيان متمثلة فيه . وعلى ذلك ، فباتباع بصيرة أو حدس التايسيسيكا الأساسى ، يؤخذ بأنه بينما يحاول فهم عالم التجربة فى حدود البناء النظرى - سواء بوجه عام أو لمجال نوعى محدد (مثل مجال العلاج) - ينبغى للمرء أن يتقدم

بوضع مركب الجواهر (دريفا سامجراه) ، ومركب الكيفيات (جونا سامحراه) ، ومركب الأفعال (كارما سامجراه) فى أنماطها النوعية (فيزيزا) ، والعامة (سامانيا) ، والمرتبطة (سامابای) فى المجال تحت الدرس ان العبء الوانع على النظرية هو فحص العلل (كارانا) والمعدلات (كاريا) جنبا الى جنب ايضا مع الانجاز (برايوجانا) العملى المتضمن. والنظرية النوعية عن المجال يلزم أن تكون متسقة مع نظرية القاعدة عن الواقع وينبغى ان ينتج التقدم فى النظرية باتساق اعظم فأعظم وعلى ذلك ففى النظرية العلاجية ، تكون الدفباس هى والكارماس هى الشارننادى الهاتو" و "الدوزا" و"الرازا" ك والجوناس الخاصة بها هى "السابدادى" و "الجورو - آدى" . والكارماس هى الثارنانادى(٣٦) . والهيكل المتقن للنظرية يكمن فى العثور على الانماط النوعية والعامة لما سبق وكذلك فى العثور على أنواع متعددة من العلاقات الضرورية والطارئة فيما بينها .

وفى نظرية الدهاتو يؤخذ بأن الانسان هو مركب من ثمانية دهاتوس وهى الحيوية (راز) اللحم (مانسا) والدم (لوهيا) ، والسمنة (ميدا) والنخاع (ماجا) والعظام (أستى) ، والمنى (شكرا) ، والوعيى (شيتانا دهاتو) التى ترتد فى نهاية الأمر الى العناصر الاساسية للنظرية القاعدة ، اعنى العناصر الخمس (خادينى) والنفس الخالصة (آتما). هذه الدهاموس لها عشر أزواج من الصفات (جوناة) كل منها له عكسها مثل الثقيل الخفيف (جورو - لاجهو) البارد والساخن (سيتا - اوسنا) الخ . ويزداد المساريرادهاتو باستخدام الأطعمة من كيفيات متشابهة ويقل باستخدام الأطعمة من كيفيات متنافرة . وازدياد ونقصان الادهاتوس مع الوقت (قدهى - هراسا - جامانان) يدعى الشيزامباجامانا . وهذا الاضطراب فى نسبة الادهاتوس (ادهانو فايزاميا) يفضى إلى حالة من المرض فى الصحة (كليسا) . وطبقا للنظرية ثمة تحول مستمر من الدهاتو السابقة الى التالية . من الرازا الى اللوهيتا ومن اللوهيتا إلى المانسا وهكذا ، بحيث يكون (السوكرا) صورة منقاة من الجوهر المرئى النهائى ، الذى تخرج منه الشيتانا دهاتو غير المرئية . والاحتفاظ بتوازن دينامى أو تناسب دينامى للدهانوس أمر جوهرى للحالة الطبيعية السوية (للصحة) .

ونظرية الدوزاز تضع وضعا حدْسيا الفاتا ، والبيتا ، والكابها باعتبارها ثلاث ساريرا دوزاز والراجا والتاما باعتبارهما دوزازتين نفسانيتين (ماناسا دوزا) التى هى أيضا الدرفياس الرقيقة فى البدن والتى يتعذر التأثيرفية بالملاحظة المباشرة وكيفيات الدوزاز مماثلة أيضا لما سبق أعنى الضوء الثقيل ... الخ وتكتسب الدوزاز حالتين : سوية أو طبيعية (براكر تيبهوتا) وشاذة (كوبيتا) . ومع أن لها مواضع محدّدة فالقولون هو موضع الفاتا ، والامعاء السفلى (أما زايا) هى موضع البيتا ، والصدر هو موضع الكابها فهى حاليا تتحرك فى البدن بأسره (سارفا ساريرا شاراه) . وهى تتسبب فى آثار طيبة أو سيئة تبعا لكونها سوية أو شاذة : فحين تكون سوية ، فهى مسئولة عن بناء البدن ، الصحة والسعادة وحين تثار تكون مسئولة عن المرض (فيكارا) . والتغير الموسمى للدوزاز يحدث بالطبع (كالاكرتا جاتيه) فى الأجواء الست كالتراكم (شاقا) والإثارة (براكوبا) والسكون (برازاما) للفاتا والبيتا ، والكابها على التوالى . وثمة ثمانين مرضا فاتا أساسى ، واربعين مرضا بيتا اساسى وعشرين مرضا كابها أساسى ، قد تفى تجمعلتها الى أمراض معقدة لا حصر لها .

ونظرية – الرازارى تقدم مركب العصائر متعددة المذاق (رازا سامجرابا) والرازا هو موضوع المذاق (رازانا أرتهاه) اساسه دريفا ، الجوهرى هو الماء والارض (كزيتى) وهما يتمايزان (فيزيز) بعناصر الإثير أو النار والهواء . وثمة ست رازاز اساسية ، أعنى ، الحلو سفادو والحمض أملا ، والملح لاوانا ، والمر كانوكا ، والحريف (تيكتا) ، والمنقبض (كازايا) . وكيفياتها هى مرة ثانية ثقيل خفيف الخ . والرازاس حين تدخل البدن ، تعمل بفضل كونها جواهر (دريفا برابهافاتاه) أو بفضل جوناتها (جيونا برابهافاتها) والتنوع فى تجمعات الرازاس قد تكون من ٦٣ نمطا مثل ١٥ تجمعا . كل منها يتألف من ٢ رازاس ، و ٢٠ تجمعا كل منها من ٣ رازاس : وتعمل الرازاس مباشرة على الداهاموس والدوزاس : وبها تزيد الزدهانوس أو تنقص وتثار الدوزاس أو تخمد ومن ثم تخمد الفاتا بتجمع السعادا – ألا لافانا الخ . التى يمكن تمثيل معادلاتها باستخدام الحروف الأولى منها كرموز ممثلة .

i) V ;n A - L ; P K - S T ; K K - K - T

ii) V K - T - K ; P K - A - L K S - A L

والنظرية العارضة للمرض تحلل العلل المباشرة للمرض من حيث كونها تنافرا بين الدهاتوس والدروزاس(dhatu dosa vaismya) ولكن ليست هذه وحدها العلل. فالتغير الدائم ، مثلا ، هو مدخل (Preraka) آخر للأمراض وتحليل أعمق على ضوء النظرية الاساسية يكشف عن أن ثمة علل أعمق للمرض هى أيضا علل كل معاناة بما فيها المرض . وعلى ذلك فالعلل الجذرية (heter samgrah) لجميع الأمراض هى : الاحتكاك الخاطئ (mithya yoga) ، وعدم الاحتكاك (ayoga) والاحتكاك الزائد عن الحد (ati yogu) بين كل من الزمن (Kata) ، والعقل (buddhi) وموضوعات الحواس (indrivarthanam) ويسمى هذا اقتران مغالى فيه -asatmya indri) vartba samyoga) يفضى إلى أفعال بذيئة نتيجة سوء الفهم (prajrnapovadha) مثل هذه الأمراض قد تكون باطنية النمو (rijasva) أو خارجية النمو (agantru) وقد تكون بدنية أو عقلية(sarira manasah) والأمراض باطنية النمو تنشأ أولا بفضل أسباب أعمق ثم تؤدى إلىdhatu -dosa - vaisamya حيث ينجم الأمراض خارجية النمو تنشأ عن dhata - dosa - vaisamyaذاته . هذا التحليل العلّى ينطوى على تقسيم آخر للأمراض الى أمراض قابلة للشفاء بالطب (ausadha sadhya) وأمراض غير قابلة للشفاء طبيا (asadhya) والتى تقتضى تقسيما آخر للعلاج نفسه إلى علاج طبى bhesaja) مؤسس على- dhetu - dosa rasa البراهين والحجج وعلى علاج غير طبى مؤسس على تحليل أعمق للـ daiva) vyapasray) Karma وفضلا عن ذلك فإن التحليل العلى نفسه عند مستوى أعمق يوحى بعلاج نهائى لانضباط الذهن يمحو حتى امكانية أى معاناة أو مرض .

إن النظرية العامة للمعرفة العلمية تأخذ بعين الاعتبار إمكانية الوصول الى

الحقيقة المطلقة شأنها شأن الحقيقة النسبية سواء بسواء : فالأولى يمكن الوصول اليها بذلك النوع من المناهج التى يقترحها علم اليوجا، بينما الثانية يمكن بلوغها بالمألوف من المناهج الجدلية ، والخلافية ، والبحثية . ويمكن القول ان المناهج المطلقة هى مناهج المعرفة غير الساذجة ، بينما المناهج النسبية هى مناهج المعرفة الساذجة . وعلى ذلك فإن نظرية عظيمة للمعرفة تنطوى على (١) مناهج ادراك المكونات الأساسية لكل ما هنالك (tattya smati upaya) (٢) مناهج الاتصال داخل الجماعة (sambhasa vidhi) (٣) مناهج الجدل والتوليد (vada marga)(٤) مناهج تقييم النظرية(poriksa† vidhi) (٥) مناهج التحقق والتطبيق العملى (sidhi upaya) للعلم ، (٦) تأمل نقدى فى الطبيعة الكاملة للمشروع موضع البحث (Karysa pariksa) . ومن هذه الخطوات ، من الأولى الى الرابعة تشكل نظرية المعرفة غير الساذجة ، والخطوات من الثانية حتى السادسة تشكل المعرفة الساذجة - الأولى تنطوى على مناهج حدْسية ومنطقية غير صورية فقط ، بينما الثانية تنطوى على مناهج منطقية غير صورية ، وتجريبية فقط .

وتطبق النظرية فى الممارسة العملية الحالية فى فحص المريض والتحليل التشخيصى للمرض جنباً الى جنب مع ادارة تجمعات الرازا rasaالمناسبة وملاحظة تأثيرها التالى فى الشفاء هو ايضا تحقق تجريبى لنظرية العلاج . وما دامت تغيرات كثيرة فى حالة الطبيب - المريض تنطوى بدرجات متفاوتة، فهذا التحقق لا يمكن أن يكون قياسيا بدقة ، بل "استقرائيا" واحصائيا . وعلى ذلك ، فعلى سبيل المثال ، فإن الفشل فى الشفاء قد لايكون شاهدا على زيف النظرية بل قد يكون لأن الحالة غير قابلة للشفاء طبياً أو لأن الفرض التشخيصى كان فى جانب منه صحيحا وفى جانب آخر باطلا ، أو لأن الوصفات الطبية لم يلتزم بها التزاما دقيقا . ومن ثم فإن عدداً كبيرا احصائيا من النجاحات ، قد يكون مفتاحاً كافيا لصدق النظرية (بما فيها النجاح فى التنبؤ بأن الحالة غير قابلة للشفاء)..

إن نموذج العقلانية المقترح هنا هو الاشد تعقيداً من كل النماذج التى نوقشت من

قبل. وهو ايضا أنضج مادامت الاعتبارات المعرفية تعتبر ضرورية فى الانجاز الحالى فى نشوء النظرية ، وتقييم النظرية بحيث أن علماء المجال واعون تماما بما يجرى وما هى الأهداف . وانها لمسألة مفتوحة ما إذا كانت الطرق المعرفية ينبغى ان تكون جزءاً من العلم فى مجال محدّد ، ولكن حضورها هنا يترك الانطباع بان علم العلاج الهندى بلغ درجة عالية من الكمال والتمام . ويقترح هذا العلم عقلانية مطلقة أو عقلانية مثالية حيث يصل العقل الانسانى إلى حالة يملك فيها الحقيقة نقية (satya buddhi)وهى مختلفة عن العقلانية الجدلية العادية ، ولا تتطلب إلا حدة العقل (prasasta buddhi) وهما كلتاهما يتساويان فى أهميتهما فى ملاحقة المعرفة العلمية ، وعلى ذلك ، فعلى سبيل المثال . فنظرية الدرزا dosa يتوصل إليها بمناهج حدسية ولكنها فى عين الوقت متوافقة مع ميتافيزيقا القاعدة كما أنها تناسب النموذج العام للتنظير (dosas) هى الـ drvyas فى المجال العلاجى ، وبالمثل ، النظرية العلية للمرض هى كذلك حدْسية على نطاق واسع - ومتوافق مع نظرية القاعدة التى تفسر المرض كصورة نوعية للمعاناة . ونظريات dhatu والـ rasu ، على الجانب الآخر ، تصل اليها تجريبيا بينما فى الثانية يجرى البحث عن حلقة تجريبية مع الـ dosas بواسطة مناهج تجريبية وتقييم النظرية فى هذا العلم هو تقييم منطقى تجريبى معا جنبا الى جنب - وصحة النظرية العامة للعلاج تستمد من توافقها مع ميتافيزيقا القاعدة من جانب ، ومن النجاح العلاجى من جانب آخر (chikitsa siddhi). ومع ذلك ، فإن النظرية تتطلب فقط درجة عالية احصائيا من الصحة (لا الصحة المطلقة) ، مادامت ضروب الفشل فى شفاء بعض الحالات قد لا تنطوى بالضرورة على فساد النظرية . وعلى ذلك تبدو النظرية لا تدحض بسبب عمق التحليل من جانب ، وبسبب الاستراتيجية العرفانية المغلوطة من جانب آخر .

٤- والنماذج الأربعة للعقلانية العلمية التى نوقشت آنفا تقترح ليس فقط خيارات للنماذج التى تناقش على نحو شائع والتى نوهنا بها فى مستهل هذا البحث ، وإنما هى تزودنا كذلك ببصيرة فى طبيعة العلوم الهندية التقليدية وكيف تنظر فيها لمشروع جمع المعرفة . وعلى ذلك فباستثناء الحالة التى يبحث فيها عن جمع كبير من المعطيات التجريبية لتصنيفها (كما هو الشأن فى قواعد اللغة) ، يعتمد التنظير بدرجة عالية

على المناهج الحدسية . والنظريات القاعدية للواقع التى تلوذ بها النظريات "ذات المكانة الأولى" فى المجالات النوعية ، تعتمد هى نفسها على فهم حدْسى للمقولات على تحليل "ميتافيزيقى" حدسى ، ويأتى تصنيفها المنطقى غير الصورى بالتالى فى صورة دفاع ونقد . ومع ذلك فقد يؤخذ بأن المناهج المنطقية غير الصورية والتى تطورت الى مدى بعيد كمناهج للتمثيل التصنيفى والعقلانى للحقائق المفهومة والدفاع عنها - ودورها فى اكتشاف الحقائق هو الدور الأدنى . والمناهج الحدسية فى التنظير تؤكد على التحليل الميتافيزيقى العميق للمجالات النوعية للواقع وهو فهم الزمان ، أو الكلمة ، أو الجهاز العقلى ، أو امتداد الحياة . هذا التأكيد ينبثق من الاعتقاد بأن المناهج العقلانية أو التجريبية وحدها ليست كافية لفهم الحقائق الأعمق التى تكون ممكنة فقط بتعهد الحدس واتساع الوعى - والاعتقاد الأخير يجد سندا من علم اليوجا ذاته الذى صنف كعلم اساسى بخاصة لمثل هذه الحاجات .

ومع أن المناهج الاستدلالية تطورت أولا لأغراض التصنيف والدفاع عن النظريات لا من أجل اكتشاف المبادئ ، فإنه لاغنى عنها لشحذ التنظير . لهذا السبب فهناك تأكيد مكرر على الفحص النقدى(pariksa) ، على تقديم الاسباب أو العلل (hetnmat) وتزويدنا بالدليل أو البرهان (upapatti) والشهادة على هذا الشأن يمكن أن نجدها فى بعض النظريات الاساسية للواقع حيث احتفظ بنصوص أصلية فى صورة (sutras) ومعها شروح تفصيلية (مثل الـ Samkhyu sutra Vaisesit Samkhyas) وقد يزعم عند قراءة هذه الأعمال ، انه ليس ثمة جزم قد حدث هنالك دون تقديم سبب ما أو بعض الاسباب . ويبدو أن هذا الاهتمام بالعقلانية بدأ مع نظرية Samkhya فى صورة منهجية ، والتى اعتبرت الأقدم ، وتطور وانتشر الى جميع العلوم الأخرى - وظهر أخيراً فى صورة مغلوطة فى Nyaya Sakura .

وقد اتهم الفكر الهندى التقليدى بافتقاره الى الاهتمام التجريبى ويرجع ذلك فى جانب إلى بعض التطورات الفكرية حول القرن العاشر الميلادى .A.D حيث شاعت بعض شرائح الفكر الـ Upaniserdic . وهذا على اية حال تطور مؤسف وليس ميسوراً شرحه إذا راعينا التزاما دائما بعالم التجربة (Loka)فى النظريات الاساسية للواقع معاً وجنبا الى

جنب مع العلوم الاساسية ولكن هنا مرة أخرى قد نلاحظ ان التجربة وإن كانت تلعب دوراً دقيقا فى تقييم النظريات وتقبلها ، فإنها لم تكن ألبتة منبعا للكشف . وما دامت التجربة الحسية لم تتطور كمنهج للكشف ، فليس فى وسعها أن تتطور بحيث تغدو تصورا "للتجربة" ومقياساً كيفيا حيث نتعمق تجربة الحس وتنتشر بفضل أدوات (وبخاصة فى علم ما بعد عصر النهضة اليونانى الأوروبى) ومادام البحث جرى فقط لتفسير تجربة الحس العادية ، مثل التجربة بالعين العارية فى الفلك ، ومادامت مثل هذه التجربة فقط كانت هى المعطى النقدى لتقييم النظريات ظل التنظير ذاته محصورا فى نطاق مناهج منطقية غير صورية ، وحسابية وهندسية بسيطة للاستدلال المنطقى .

والقسمة المركزية لكل هذه المناهج العقلانية هو كونها تؤكد على المناهج الحدْسية لنشوء النظرية كما أنها تؤكد على تناغمها مع نظرية اساسية معينة للواقع ، وواضح ان معظم العلوم التقليدية الهندية تطورت بفضل منطقها الباطنى الخاص ، وتكاد تكون بعيدة كلية عن الاحتكاك بالعلوم اليونانية [illegible] والصينية المعاصرة [illegible] - وهما الثقافتان الوحيدتان اللتان أدتا دوراً فكريا خلاقا ذا أهمية لفترة طويلة . وان استثمار الحدس كمنهج لنشوء النظرية غائب بما يدعو للدهشة فى كل الفكر اليونانى وان كان الحدس العادى "كفرض" أو كتكهن تأملى يمكن رؤيته . فالتأكيد فى العلم اليونانى واقع أولا على التصورات المشتركة "الواضحة عقليا" أو الجلية بذاتها والتى يجب أن تغدو الهيكل القديم archai لكل علم . وفى الفكر الصينى ، من جانب آخر ، يمكن للمرء أن يلاحظ تهذيبا للحدس ، فى الطاوية Taoisn مثلا ، وتطور التقنيات فى الاستدلال المنطقى كذلك ، ولكن الاهتمام بتنظير ممنهج سواء بسواء كتطور نظرية المعرفة النقدية ، أمر غائب على نطاق واسع . وأيا ما كانت المؤثرات والتفاعلات بين هذه الثقافات فى الفترة "الكلاسيكية (من ٥٠٠ ق.م - الى ٥٠٠ م) فيمكن لنماذج العقلانية المنوه عنها آنفا فى العلوم الهندية التقليدية أن تلعب باليقين دوراً ملحوظا فى تطور العلم الحديث الذى يمضى حثيثا نحو كونه ناقلا للثقافة فى طابعه .

فيرندا شيكهاوات

جامعة راجاستان

آر.چيه.زفى ڤيربلوڤسكى
R.J.Zwi Werblowsky

الاتصال فيما بين القارات :
طريق الحرير

إن تاريخ الاتصال ومشكلاته فيما بين القارات المتباعدة فى العصور الغابرة ، وقبل عصر الأسفار السريعة المريحة بزمن طويل ، قد خلب دائما ألباب كل من الخاصة والعامة على حد سواء ، ترى هل كان التاريخ القديم حقا هو تاريخ تلك الجزر المنعزلة والمتعايشة معا فى ذات الوقت جغرافيا وثقافيا وسياسيا . لقد سبق أن درسنا الكثير عن هجرات الشعوب والصلات الاقتصادية ، وتأثيرات الطرز الفنية والغزوات ونهوض الامبراطوريات وامتدادها ثم سقوطها لكى نؤمن بذلك . إن النظرية التى صادفها بعض رجال الآثار فى أمريكا والتى توحى بل وتبرهن على تأثيرات البحر المتوسط (وصول سفن الفينيقيين) ، أو اكتشاف الفيكنج المزعوم لأمريكا قبيل كولومبس ببضع قرون ، أو رحلة ثور هيرداهل لاثبات تأثير امريكا الجنوبية على جزر المحيط الهادى البعيدة ، لم تفشل كلها فى إثارة الاهتمام الواسع العريض بل والدهشة (بالرغم من أن عديدا من العلماء مازالوا يشعرون بأن مغامرة هيرداهل الملحمية والمثيرة قد فشلت فى البرهنة على ماشرعت فى اثباته) . إن جزيرة مدغشقر قريبة جدا من القارة الافريقية وبرغم ذاك فإن لغتها تظهر كثيرا من نقاط الالتقاء باللغات البولينزية بأكثر مما تصنع بالنسبة للغات الأفريقية . كذلك فإن المنفاخ الذى يستخدمه الحدادون فى ماجاشى يشابه ذاك المستعمل فى مالايبزيا وليس

ترجمة : محمد عزب

كذاك الذى يستخدمه الافارقة العاملين فى صناعات المعادن ، وهكذا فمن الواضح أن البحارة البولينيزيين القدماء العظام قد أبحروا إلى أبعد مما يبدو . كذلك فإن علماء الموسيقى الذين يدرسون نغمات تلاوة العهد القديم فى الطقوس الدينية فى المجتمعات اليهودية القديمة على ساحل مالابار فى الهند ، اكتشفوا لفرط دهشتهم أنها كانت تحاكى التراتيل الخاصة بيهود اليمن وليست على غرار التراتيل البابلية . وهذه المفاجأة لم تكن كذلك بالنسبة لهؤلاء الذين يعرفون شيئا عن الرياح التجارية وعن طرق الملاحة فيما بين جنوب الجزيرة العربية والساحل الهندى . إن مؤرخى الأديان الذين يدرسون انتشار الأفكار والحركات الدينية وامتدادهما قد ادركوا منذ زمن بعيد - بأكثر مما فعل المؤرخون العامون- إن بداية كل حكمة ليس إلا معرفة أساسية بالجغرافيا الاقتصادية .

إن هذه الملاحظات التمهيدية تأتى بنا إلى موضوعنا الرئيسى : الصلات فيما بين حضارات شرق آسيا وحضارات البحر الوسيط ، أو بعبارة أكثر حيوية وإثارة : فيما بين العواصم الصينية والامبراطوريات الرومانية . إن بعض الأعمال الفنية ذات الأصل الفارسى الواضح قد وجدت سبيلها إلى نارا التى كانت عاصمة لليابان خلال القرنين السابع والثامن ، ومن المحتمل أن السفارات اليابانية إلى البلاط الصينى قد عادت بها إلى هناك، ومن ثم فليس غريبا أن يعتبر مِنْخَر معبد شوسو - إن فى نارا هو النهاية الشرقية الفعلية «لطريق الحرير» بأكثر مما تعد شانج - آن عاصمة الصين ، ولعل هذا هو السبب وراء اقامة «معرض طريق الحرير» فى نارا هذا العام .

وقد يمكننا الحديث فى بساطة وبعبارات عامة عن تاريخ طرق التجارة التى كانت تربط شرق آسيا بالشرق الأدنى وعالم البحر المتوسط ، ولكن لما كان الحرير الصينى هو أرقى البضائع التى كانت تنقل عبر هذا الطريق وأغلاها ثمنا ، فان الجغرافى الألمانى فيرديناند فون ريختوفن (بطل الطيران الألمانى فى الحرب العالمية الأولى) أطلق على هذا الطريق اسم «طريق الحرير» ، ونظرا لأنه لم يكن من النادر أن يتسمى طريق ما باسم أهم البضائع التى كانت تنقل عبره ، فإننا نشير إلى الطريق الملاحى الذى يمر بالبحر الأحمر إلى المحيط الهندى ومن هناك إلى خليج البنجال ثم عبر بوغاز ملاجا إلى بحر الصين باسم (طريق التوابل) . إن طبيعة هذا الطريق البرى وتفرده تبدو واضحة لأى انسان عقب نظرة خاطفة على الخريطة الجغرافية الخاصة بمنطقة شمال التبت ، إذ يتبين أنها مطوقة بالجبال الوعرة (مثل الباميرز) والصحارى الجرداء (مثل صحراء جوبى التى اشتهرت عن طريق رحلات الرائد المقدام سفن هيدن) التى لاتترك سبيلا لحركة عبور البشر إلا من بضع أشرطة ضيقة ، وإذا استكملنا خرائطنا الجغرافية الثابتة غير المتغيرة إلى حد ما (بالرغم من أن بعض

المواقع التى تظهر كمدن مزدهرة قد اختفت تحت كثبان الرمال) ، بالخرائط التاريخية - السياسية ، فإننا نجد أن هذه المنطقة تتألف من ممالك صغيرة عديدة ومن مدن واحاتية متناثرة تحاول كل منها تحقيق أقصى ربح ممكن بفرض الضرائب الباهظة (كتعبير مخفف عن الابتزاز) على قوافل التجارة التى تعبر منطقتهم ، يضاف إلى هؤلاء المحتالون الرسميون كثير من القبائل والجماعات من قطاع الطرق التى جعلت من قوافل التجارة مغامرة تنطوى على الكثير من المخاطرة ، وهو مايوضح لنا الأسعار المرتفعة التى كانت تبلغها البضائع التى كان يقيض لها أن تبلغ وجهتها .

ونحن نميل اليوم إلى الاعتقاد بأن الأسفار تعمل على زيادة الاتصال المباشر فيما بين الشعوب ولكن هذا لم يحدث من خلال «طريق الحرير» . فالبضائع (وكذلك الأفكار ، خاصة الفكر الدينى ، كما سنرى فى الوقت المناسب) تنتقل من خلال الاتصال غير المباشر ، فهى تنتقل كما يحدث فى سباقات المشاعل من جماعة من التجار أو القوافل إلى جماعة أخرى . وهكذا حتى تبلغ مقصدها الأخير ، ومن النادر أن استطاعت قوة متعاظمة من فرض سيطرتها ورقابتها على رقعة شاسعة ، وتشكل فترة توقف الحروب فى الامبراطورية الرومانية استثناء من ذلك بالنسبة لأجزاء معينة فى العالم الغربى (بما فى ذلك الشرق الأدنى) ، ولولا توقف الحروب المنغولية فى آسيا ماكان من الممكن للأخوة بولو (نيكولو ومافيو) ثم ماركو بولو من بعدهما أن يقوموا برحلاتهم الملحمية بكل مااكتنفها من صعاب ، كذلك عندما امتد سلطان الصين إلى الغرب ، فإن سيادتها كانت نظرية بأكثر مما كانت حقيقة واقعة ، ومن ثم ساد الموقف الذى سبقت الاشارة إليه معظم الوقت . ولقد غيرت الأحداث التاريخية الدرامية وضع السلطة فى بعض الأحيان ، كما حدث فى القرن الثامن ، عندما عبر المسلمون سهول الإستبس ، واندفعوا نحو جبال الباميرز ، وهزموا الصينيين فى معركة تالاس الفاصلة ، وأصبحت بخارى وسمرقند وطشقند وبلخ مراكز هامة للحضارة الاسلامية ، وفى القرن العاشر اعتنق قسم كبير من السكان الدين الاسلامى وانتهت بذلك قرون من سيادة الثقافات البوذية المزدهرة (وحتى اليوم فإن معظم سكان حوض التاريم من المسلمين) ، وانتقلت بواسطة أسرى الحرب الصينيين فنون صناعة الورق وإنتاج الحرير من دود القز إلى الغرب ، على نحو ماحدث قبل ذلك بثمانمائة عام عندما انتصر الصينيون (عام ٣٦ ق.م) على الرومان فى موقعة سوجويانا ، ونقل الأسرى الرومان إلى المشرق بعض التقنيات الرومانية ، وبواسطة التحالف مع المسلمين تدفق التبتيون من معاقلهم فى الجبال وتخطوا حوض التاريم وممر كانسو حتى بلغوا بوابات شانج-آن ، ونقلوا معهم - ضمن أشياء أخرى - صيغة بوذية (لامية) تبتية

تركت طابعها الثابت على وسط آسيا .

إن نظرة على الخريطة الجغرافية تظهرنا أيضا على أنه لم يكن من الممكن حدوث اتصال مباشر فيما بين الهند والصين ، فإلى الشرق كانت المستنقعات والأحراج والقبائل العدوانية تجعل من التسفار شيئا مستحيلا ، كما كانت الهيمالايا والتبت تشكلان حاجزا لايسهل اجتيازه ، وكان الطريق الغربى أفغانستان - باكتريا - بخارى الذى يتصل بعد ذلك بطريق الحرير هو السبيل الممكن الوحيد ، وعبر هذا الطريق انتقلت البوذية من الهند إلى آسيا الوسطى ومنها إلى الصين وكوريا واليابان ، وعبر هذا الطريق أيضا كان انتقال الرهبان الهنود إلى الشمال ، ومنه أيضا كان الرهبان الحجاج الصينيون ينتقلون إلى الجنوب بحثا عن المعرفة والكتب المقدسة ، كما كان هو الطريق الذى سلكه فا-هسن (الذى سافر من الصين عام ٣٩٩م) ، وهسوان - تسانج (الذى سافر فى عام ٦٢٩) وكثيرون غيرهم . ولعل أى - تسنج (الذى سافر فى عام ٦٧١) كان من الاستثناءات التى استخدمت الطريق البحرى (وقد قضى خلال غيابه عن الصين لبضع عقود سنوات طويلة فى سومطرة الهندو-بوذية) . ومن المؤكد أن التزاوج فيما بين القبائل المتغايرة ومع أخلاط السكان فى آسيا الوسطى قد انتج المفكرين الذين كانوا على دراية بلغتين أو ثلاث والذين قاموا بترجمة الأصول السنسكريتية لكتب البوذية المقدسة* .

كانت آسيا الوسطى تؤلف جزءا نزرا من طريق الحرير (أو الطرق فى مجموعها لأسباب ستتضح بعد قليل) بيد أنها كانت أكثر أجزائه انحدارا ووعورة ، ومن وجهة نظر علماء الأعراق البشرية كان أكثر أجزائه سحرا ، إن تاريخ الطرق ونهاياتها معروف ، الغربى ، روما ، الشرق الأدنى أى شاطئ المتوسط (بالميرا ، دمشق ، صور ، صيدا أو بالميرا ، أليبو - انتيوتش مع امتداد ممكن إلى سارديس وافسوس) وأيضا الشرق الأوسط (بما فى ذلك ايران التى كانت تسمى بارثيا أيام الرومان والتى خسرت روما أمامها عدة معارك ، وشمال الهند) معروف جيدا ، ويصدق ذلك أيضا بالنسبة لنهاية الطريق الشرقية : الصين، لقد كانت الطرق التى تبدأ من موانى المتوسط عن طريق سليبوسيا وكتيسيفون تغذى طرق ايران الشمالية ، وبارثيا ، وأفغانستان ، ثم تستمر شرقا كطريق الحرير ، وفى الهند كان المسافرون يرتحلون - بأكثر مما كان يحدث بالنسبة للطرز الفنية (جاندهارا) - من ماثورا أو وادى الهندوس إلى حيث يبلغون طريق الحرير عبر تاكسيلا وبيشاور وباكتريا ، وكان المحطات الرئيسية على زمن المسلمين هى بغداد وهمدان ونيسابور ومرف وبخارى -

* بالنسبة للصلات فيما بين الصين والهند ، انظر أيضا :

Xinru Liu, Ancient India and Ancient China : Trade and Religious Exchanges, Oxford University Press, 1988 .

سمرقند - بلخ وطشقند ، وفى الباميرز ينشق الطريق عند كاشجار إلى فرعين شمالى (كوشا وطرفان) وجنوبى (خوتان وتشرتشن) حيث يحيط الطريقان بصحراء تاكلامان الرهيبة ، بعد ذلك يعاودان الاتصال عند تنهوانج فى الشرق حيث يستمر الطريق إلى الحواضر الصينية فى تشانغ - آن ، أعنى زى - يان . لقد مرت الصين فيا بعد بعدة فترات من القلاقل والتغيير فى الأسر الحاكمة ولم يستعد طريق الحرير أهميته السابقة إلا فى الحقبة المنغولية ، وبالرغم من أن النهاية الشرقية تحولت تجاه الشمال إلى مقاطعة بكين، هذه المنطقة من قلب اسيا التى يتعذر بلوغها والتى صارت «منطقة غامضة» يفتتن بها المؤرخون والجغرافيون وتأسرهم .

ولابد أن الكثير من البضائع والسلع والأفكار قد انتقلت عبر هذه الطرق إلى شرق الباميرز مغطية مسافات أبعد من تلك التى قطعتها القوافل التى تحملها . ولم تكن الصين تهتم فحسب بالزجاج الملون والأشياء الغريبة فى طرزها وألوانها ، بل كانت تهتم أيضا بالخيول القوية التى يشتهر بها اقليم فرغانا بآسيا الوسطى (والتى كانت تشكل قوة القبائل التى تشتهر بالفروسية وتقطن هذا الاقليم) ، وأيضا وبصفة خاصة هذا المعدن الذى كانت له قيمة رمزية وتجارية فائقة ألا وهو الجاد ، وفى الطرف الآخر من الطريق كانت نساء روما من الطبقة الراقية يدفعن أى ثمن فى الأقمشة الشفافة التى كن يظهرن فيها وكأنهن عاريات ، ومن سوء الحظ أنه لم تصلنا دفاتر خسابات تجار الحرير الرومان ، و لكن وصلنا استنكار الأخلاقيين الرومان وتنديدهم بفساد الأخلاق واجتياح الرفاهية وفقدان صرامة الحياة الرومانية وجديتها .

وإن كان هناك مكان «لتلاقى الحضارات» فلاشك أنه كان هذا الجزء من طريق الحرير الذى يقع بوسط آسيا ويتشعب فيما بين كاشجار وتون هوانج ، لقد كانت هذه المنطقة ، ابتداء من العصر الرومانى ومرورا بالعصر الإسلامى وعصر أسرة تانج حتى الفترات المنغولية ، بمثابة جفنة انصهرت فيها الأفكار والتأثيرات الثقافية ، بالإضافة إلى رسالتها الأساسية كطريق للتجارة . أن معظم القراء الغربيين قد استقوا إلمامهم بالمانوية (ديانة مانى) عن القديس أوغسطين فى مجادلاته التى تفيض حيوية ، وكان المتخصصون على وعى بأنهم لكى يدرسوا المانوية فإن الأمر لايقتصر على معرفتهم باللغات اليونانية واللاتينية والقبطية والآرامية بل لابد لهم أيضا أن يكونوا على إلمامة بجم من اللغات والجدليات الايرانية وغيرها (كالسوجدية والبارثية والتوخارية والتبتية واليوجرية وغير ذلك) وفى القرن التاسع عشر كان بعض المفكرين يشكون فيما إذا كانت المانوية قد أخذت سبيلها إلى الصين - عبر طريق الحرير ، وخصوصا بعد تحول أحد الحكام اليوجريين

(تبيلة فى التركستان الصينية) إلى هذا الدين فى القرن الثامن – أم أن المعبد المانوى الحديث الذى لم يزل موجودا هو الذى فى جنوب شرق الصين ، وهناك نبذة مانوية قد اندست بطريقة ما فى أحد المراسيم الطاوية خلال فترة سونج . وعند نهاية القرن التاسع عشر زعم عالم الصينيات الفرنسى تشافانيز Chavannes أن المونى mo-ni التى ورد ذكرها فى نصوص صينية معينة كانت اسلامية ، ولكن البحوث الهائلة حول آسيا الوسطى وطريق الحرير التى ظهرت عند منعطف القرن أقنعته بأنه كان مخطئا ، فنشر فى عام ١٩١١ بالاشتراك مع بليو Pelliot فى «المجلة الأسيوية Jornal Asiatique » مقالا بعنوان «نص مانوى عثر عليه فى الصين – Un texte manichéen retrouvé en chine" . إن الصيغة النسطورية للمسيحية قد انتقلت من غرب آسيا إلى الصين عبر طريق الحرير، والعمود الحجرى (مسلة) النسطورى الشهير (المكتوب أساسا بالصينية إلا من بضع سطور باللغة السريانية) المحفوظ الآن فى «غابة المسلات» فى زيان ، قد نصب فى الأصل (ولكن أين؟) فى القرن الثامن . كذلك البوذية فى صيغتها الماهايانية (بما فيها اللامية التبتية) وفى صيغتها الهينايانية أيضا قد ازدهرت فى المنطقة التى تحولت بعد اكتشاف دورها وأهميتها إلى معين لاينضب للنصوص البوذية والأعمال الفنية . وهكذا – على سبيل المثال – تبدو كوتشا وكأنها كانت مركزا للبوذية الهينايانية بينما كانت طرفان مركزا للبوذية الماهايانية، وهناك بعض الأوجار التى كانت تسودها الهينايانية تبدو كمناطق معزولة فى وسط تغلب عليه الماهايانية ، وقليلا ماشتعل حماس الفكر البوذى على نحو ماحدث فى الزمن الذى عثر فيه على كتاب «السوترا الماسية Dia-mond sutra » – الذى يعتبر أقدم التعاليم البوذية – فى كهوف «الألف بوذى» بالقرب من تانهوانج ، وعقب مضى فترة من الزمن فإن التجارة البحرية تخلت عن الطريق البرى الصعب المحفوف بالمخاطر الذى لم تعد له ضرورة ، وتسببت التغييرات السياسية والعرقية إلى غير ذلك من العوامل (مثل هيمنة القبائل اليوجرية والتركية وسطوتها) ، فضلا عن ازدياد قدرة العالم الغربى على انتاج البضائع التى كانت تستورد من الصين فيما قبل ، ومن ثم قل الاعتماد على طريق الحرير ، تسبب كل ذلك فى اضمحلال المراكز التى كانت مزدهرة فيما سلف ، ثم نسيانها فى نهاية الأمر بعد أن انطمرت تحت رمال الصحراء . وكما سبق أن حطم غزو الثقافة البوذية لقدر هائل من من ثقافة الصين فيما قبل البوذية التى كانت منشرة فى المنطقة ، فإن الغزو الإسلامى هو الآخر ، خصوصا بعد اعتناق حاكم كاشجار للاسلام ، قد أدى إلى نهاية الثقافة البوذية .

لقد أنتج هذا الامتزاج السكانى والثقافى والدينى الكثير من التوفيقيات -Syncre

tisms (ظل مصطلح التوفيقية يستخدم لزمن طويل بمعنى ازدرائى ، بمعنى خليط غير منظم تصعب دراسته نقديا لأفكار وفلسفات ومعتقدات مختلفة ، أما اليوم فهو يستخدم كمصطلح وصفى يشير إلى الأخلاط الثقافية والدينية التى تنشأ عندما وحيثما يكون هناك اتصال ثقافى) . فما الذى نصنعه حيال نص من وسط آسيا يشير إلى مانى على أنه «بوذا - مسيح الضياء» الذى هبط لينقذ العالم؟ . ومن ذا الذى يعرف إلى أى حد يدين به «آميدا - بوذا الضياء اللانهائية» لتأثيرات المانوية» دين الضياء» ؟ إن واحدة من الثقاة العارفين باللغات الايرانية وهى الأستاذة مارى بويس قد نشرت عام ١٩٦٠ كتالوجا من النصوص الايرانية الواردة فى أحد المخطوطات المانوية الموجودة بمجموعة طرفان الألمانية ، فلنفكر فى هذا فقط : كتالوج من النصوص من موقع واحد ، جلب إلى مكتبة واحدة ، ويهتم بدين واحد ومكتوب بلغة واحدة فى مخطوط معين ! . إن مادة طريق الحرير تتألف فى واقع الأمر من منحوتات ورسوم جدارية (فريسك) هائلة ، وألوية معابد وأشكال خشبية ونصوص بوجه خاص (مخطوطة أو مطبوعة ، كاملة أو مجزأة) ، بسبعة عشر لغة مختلفة وفى أربعة وعشرين مخطوطا مختلفا ! . إن هذا المادة مشتتة فى المتاحف والمجموعات الخاصة فى كل أنحاء العالم (فى باريس ولندن وبرلين وهارفارد ولينجراد ونيودلهى وسيول واليابان .. إلخ) ، أما كيف وصلنا إلى هذا الموقف فهو جزء من قصتنا ، لأن من الأهمية بمكان أن نفهم جيدا أن كثيرا من «بحوث طرق الحرير» الحالية هى فى حقيقتها «بحوث وسط آسيا» . كما أن مستودعات اكتشافات الماضى والحاضر والمستقبل لم تعالج بعد معالجة كاملة ، وهى لم تزل فى انتظار إعداد قوائمها وتحليلها وتسليط الأضواء عليها وترجمتها وتصويرها وجعلها ميسورة التناول .

وليس من أهدافنا فى هذا المقال أن نذكر تفاصيل قصة الاندفاع البحثى غير العادى فيما يتعلق بطريق الحرير فى آسيا الوسطى والذى جرى عند منعطف القرن ، فنظرة عامة مختصرة ستكون كافية ، لقد أخذت البعثات البحثية شكل سباق تنافسى تقريبا ، وعلينا أن نفترض دون شك ، بالاضافة إلى الطموحات المعرفية ، الدوافع السياسية المتصلة بالمناخ العام للسلطة السياسية فى هذا الفترة .وسوف نترك للمؤرخين والاجتماعيين (وربما أيضا لعلماء السياسة) أن يوضحوا لماذا حدث ذلك فى هذا الزمن وبمثل هذا القدر من الكثافة . ربما كان للروس فضل السبق فى هذا المجال ، ولعل أعظم الرحالة المكتشفين منهم خلال القرن التاسع عشر هو نيكولاى بريجاليفسكى الذى قام بأربعة رحلات إلى وسط آسيا فيما بين عامى ١٨٧٠-١٨٨٥ غطى فيها نحوا من العشرين ألف ميل . وهو ، مثل سير فرانسيس يونج هاسبند ، قد سافر واستكشف وحدد

المواقع ورسم الخرائط (لحكومته) ووصف ولكنه لم يجد أية حفريات أثرية ، ومع ذلك فإن تقاريره ، مثل تقارير الكثير من زملائه ومنافسيه قد مهدت الطريق للأثريين من بعده . كذلك كان سفن هيدن رحالة ومستكشفا لكنه لم يكن أثريا هو الآخر . لقد بدأ مايكاد أن يكون نجاحا أسطوريا وهو فى الخامسة والعشرين واستمر فى رحلاته الملحمية (عبر صحراء تاكلاماكان وصحراء جوبى المفزعتين) لمدة خمسين عاما ، وثبت أن معاينته للخرائب وتقاريره كانت خير معين للاثريين والمستشرقين ومؤرخى الفن ، كما أشار عالم النبات الروسى الفريد ريجيل (فيما بين عامى ١٨٧٥-١٨٨٠) عن وجود آثار بوذية فى أنقاض كثير من المدائن ، وقد كان في الحقيقة أول غربى يقع على آثار هامة فى كوتشو : بقايا مخطوطة هامة من كوتشيا تنتمى للقرن الخامس مكتوبة على ثلاث من لحاء الشجر، مخطوطة أثارت مشاعر السنسكريتيين منذ أن كتبت فى مخطوطة هندية من الواضح أنها كانت أقدم من أى مخطوطة سنسكريتية أخرى . وبينما كان الباحثون يتنازعون حول أصالة هذه البقية . بدأ سفن هيدن بحثه (عام ١٨٨٥) عن المدن المفقودة فى صحارى تاكلاماكان ، كما بدأ أوريل شتاين بعد ذلك بسنوات قليلة (عام ١٩٠٠) أعظم رحلاته الاستكشافية والتى بلغت ذروتها عند اكتشاف خوتان على الجزء الجنوبى من طريق الحرير ثم تون هوانج (١٩٠٦-١٩٠٩) ، وبعد ذلك أعمال التنقيب التى قام بها فى لو-لان وفى نى يا .

وفى عام ١٨٩٩ أعد سفن هيدن لبعثته الاستكشافية الثالثة ، وفى هذا الوقت قام الباحث الروسى ديمترى كليمنتز بأول البحوث الأثرية الحقيقية فى آسيا الوسطى لحساب الاكاديمية الروسية للعلوم فى بطرسبورج ، وقد عاد ومعه صور لأنقاض مدن ، ومخطوطات ، وقطع من لوحات جدارية وأشياء أخرى متفرقة ، وكان من نتائج رحلات كليمنتز اندفاع جنونى إلى بحوث آسيا الوسطى لا من ناحية أوربا فحسب (إذ كان سير أوريل ستاين يعمل من قاعدته فى الهند تحت رعاية السلطات البريطانية) بل ومن اليابان أيضا ، وهكذا جلبت أشياء هامة بواسطة بعثات أوتانى الاستكشافية (سميت كذلك لانها كانت تمول بواسطة الكونت أوتانى بالرغم من أن الأثريين تاشيبانا ونوميورا هما اللذان نفذاها) يمكن مشاهدتها فى كيوتو وفى المتحف القومى بسيول ، وبعد عودة كليمنتز حدثت اتصالات كثيرة فيما بين اكاديميتى بطرسبورج وبرلين ، وبالرغم من أن هذه الاتصالات لم تتمخض عن بعثات مشتركة فإنها أسهمت فى تبادل المعلومات وفى التعاون المشترك بعضا من الوقت . لقد ركز الألمان أساسا على طرفان وكانت نتيجة البعثات الأربعة التى بدأها أحد الشقاة العظام فى الدراسات البوذية الهندية والتبتية وفى

الايقونوجرافيات وهو جرونفيديل والتى تبعتها بعثة رجل كفء آخر هو البرت ڤون ليكوك (وهو تاجر تحول إلى هاو وانتهى به المطاف لأن يصبح من الباحثين الثقاة) ، هى تلك المجموعة الطرفانية الرائعة الموجودة فى برلين . ومن أشد الأمور مرارة أن جزءا كبيرا من هذه المجموعة – خصوصا الرسوم الجدارية التى نشرت من على جدران المعابد فى بيزيكليك وكايزيل . قد دمرت بسبب قصف الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية ، أما المجموعة المتبقية فهى موزعة لسوء الحظ فيما بين برلين الشرقية (المخطوطات) وبرلين الغربية (الأيقونات) .

لقد نشط الروس مرة أخرى فيما بين عامى ١٩٠٧ و ١٩١١ ، وإن بعض الباحثين النابغين منهم ، مثل الكولونيل كوسلوف وسيرجى أولدنبرج قاموا باكتشاف الجزء الشمالى من طريق الحرير فى نفس الوقت الذى كان فيه السير أوريل ستاين والفرنسى بول بيليوت يقومان بنفس المهمة . ومنذ هذا الوقت صارت البحوث فى هذا المجال نوعا من المنافسة المسعورة (لا بمصطلحات الطموح العلمى فحسب ، وإنما بالمصطلحات العملية الخاصة بحمل أقصى كم ممكن من المغانم والأسلاب إلى الوطن أيضا) حتى أن تأخير البعثة الألمانية الرابعة إلى طرفان (١٩١٣-١٩١٤) كانت له حسنته التى لم تكن مقصودة وإنما حدثت بفضل العناية الإلهية وهى تفادى المصادمة أو التحدى المحتمل فيما بين الألمان واليابانيين والروس وبول بيليوت وأوريل ستاين .

ويكفى جدا هنا أن نسوق إيضاحا واحدا يعبر عن جو المنافسة . لقد سجل ستاين بالفعل نجاحات هائلة كـ «صائد كنوز» من مدن سفن هيدين المدفونة فى صحارى تاكلاماكان ، ومن مواقع أخرى كثيرة أيضا خلال بعثته الأولى والثانية (١٩٠٦) ، واللتين كان لهما الفضل أيضا فى تعزيز فرضيته عن «الحضارة البوذية فى ملتقى الثقافات» . ومن أى مكان عمل فيه ستاين كان يعود محملا «بصناديق كبيرة مملوءة بالجصيات المزخرفة والرسوم الجدرارية» و «سجلات الوثائق» و «رسوم جدارية هشة كالرقاقات» . ولكن نجاحه الأعظم كان فى كهوف «الألف بوذى» ، وهو مكان مقدس يقع بالقرب من تونهوانج . هناك كان أحد الرهبان (الذى كان ناظرا على الدير وبالتالى رئيسا له) قد عثر مصادفة على مذخر من النفائس المؤلفة من مخطوطات قديمة وأعمال فنية ظلت حبيسة الأسوار لقرون طويلة ، واستطاع ستاين أن يقنع (أو يرشو بمعنى أصح) هذا الراهب الهمام وانج لكى يسمح له بأن يأخذ أكثر من خمسمائة عمل فنى (بما فى ذلك من حرير مطبوع) ، وثالثة آلاف لفة من المادة المطبوعة (بما فى ذلك مخطوطة السوترا الماسية السابق الاشارة إليها) وستة آلاف قطعة أخرى . وقد قام خبراء المتحف البريطانى ببسط

لفات الحرير المطبوع بكل الحرص حيث تحولت إلى رسوم وافرة ورائعة فوق نسيج من الحرير الناعم الرقيق (ويمكن الاستمتاع بكنوز ستاين هذه فى ثلاث مجلدات فاخرة أصدرها المتحف البريطانى) . بعد ذلك بثلاث سنوات (عام ١٩٠٧) وصل إلى المكان بيليوت الفرنسى واستطاع هو الآخر رشوة الراهب وانج الذى تركه يحمل آلافا أخرى عديدة من المخطوطات ، بعضها كامل وبعضها ناقص ، وهذه المجموعة هى لب المادة التى لم يزل يعمل فيها الباحثون الفرنسيون ممن يعرفون «بمجموعة تونهوانج» حتى الآن . وفى عام ١٩١٤ عاد أوريل ستاين الذى لايكل إلى تونهوانج حيث استطاع أن يعود ومعه ستمائة لفة من المخطوطات البوذية . وتصرف الألمان وغيرهم على نفس المنوال وعلى نهج مشابه وبنفس النتائج . وبعض هذه الكنوز الفنية من الرسوم والمنحوتات الخاصة «بمعابد الكهوف» البوذية معروض الآن فى متحف برلين (الغربية) ، خصوصا المادة التى جلبت من الطريق الشمالى فيما بين كيزيل وكوتشو ، وقد نشرت الآن فى واحد من الالبومات الجميلة الفاخرة .

إن المادة التى اكتشفت والتى شرحناها فى اختصار فى هذا القسم الصغير الذى كان يطلق عليه فيما سلف اسم التركستان الصينية والواقع على طريق الحرير الممتد عبر القارة، سوف تبقى الشغل الشاغل بالنسبة لمؤرخى الثقافات والأديان وللمشتغلين فى الدراسات البوذية وللمتخصصين فى اللغات الشرقية ولمؤرخى الفن ، لفترة طويلة قادمة ، وإن حقيقة أن ذلك المكان الصغير نسبيا يمكن أن نلاحظ فيه هذا التنوع الكبير فى الطرز الفنية ، فهناك بعض الكهوف التى نجد فيها فنا قد تأثر بوضوح بالتأثيرات الصينية بينما المنحوتات والرسوم الأخرى تبدو غربية (غربية هنا تعني أنها متأثرة بالطراز البوذى الهندى فى جانداهارا) فى خصائصها وسماتها .. هذه الحقيقة ستبقى معينا للفكر لاينضب بالنسبة للدارسين فى مجال الثقافات . ولقد عقد فى عام ١٩٨٧ مؤتمر دولى نظمته الاكاديمية الصينية لدراسات دانهوانج وشارك فيه باحثون من مختلف أنحاء العالم (يلعب اليابانيون دورا ملحوظا متزايدا فى هذه الدراسات) ، وقد كرس المؤتمر أساسا للطرز الفنية التى عثر عليها فى كهوف تونهوانج ، كما ألقى المؤتمر بعضا من الشك حول ما إذا كنا لم نزل على أول الطريق نحو فهم ماحدث فعلا فى هذه المنطقة من الناحية الثقافية . وأن ماتم اكتشافه وفاز به الغربيون وغيرهم من صائدى الكنوز فى بواكير هذا القرن قد يثبت فى النهاية أنه لم يكن سوى النزر اليسير مما زال باقيا فى انتظار اكتشافه، خصوصا وأن الأثريين والمؤرخين الصينيين قد بدأوا إعادة استكشاف المنطقة على نحو منظم مزودين بالمهارة التقنية المتفوقة بأكثر مما كان ممكنا منذ نيف وثمانين عاما .

المائية فى أجزاء أخرى إلى بطرسبورج ومنها إلى برلين ، وفى تقريره عن الرحلة كتب جيرونفيديل :

«يقوم سكان المنطقة باستغلال أنقاض المدينة فى الحصول على حاجياتهم من مواد البناء لبناء منازلهم فى الجوار ، كما يستغلونها كمذخر حيث يحفرون بحثا عن الكنوز ، وكمكان للتلهى حيث يقومون بتحطيم المنحوتات البوذية تمجيدا لله تعالى ، ناهيكم باستخدامها بعد ذلك فى غرض آخر مفيد وهو تسميد حقول قصب السكر والقطن التى تتخلل المكان . وليس هناك رجال أمن وعلينا أن نرقب بكل الهدوء العمل التقليدى فى التقويض والهدم وهو يجرى بجوار مواقعنا الاستكشافية ، وفى هذه الظروف فإن عملنا منهك عقليا ، وباعث على الاحباط واليأس بمعنى أننا كثيرا ماننظر إلى إعادة شراء الأسلاب من ناهبيها مع محاولة اقناعهم بالتصرف على نحو أكثر تعقلا (أقل تدميرا)».

لقد بدأت اليونسكو مشروعا لـ «دراسة متكاملة عن طرق الحرير : طرق الحوار» . ولعل كلمة حوار ينبغى أن تبتلع مع قدر قليل من الملح ، وأن تقبل كمجرد تعبير مجازى عن نجاح ونقا للغة اليونسكو التقليدية ، إذ لم تقم طرق الحرير بأى دور فى سبيل الهدف النبيل «للحوار» ، اللهم إلا إذا اعتبرنا كافة أشكال العلاقات التجارية ، وتحقيق المربحية ، والصلات الثقافة والدينية ، والتأثيرات الفنية «حوارا» إنها جميعا تعتبر دون شك - فى عصرنا على الأقل - لاكغايات فى حد ذاتها وإنما كوسائل لتحقيق حوار إنسانى وثقافى مشترك . ولكن هذا الحوار الثقافى المشترك لايأخذ سبيله الآن عبر «طريق الحرير» . إن جيلجيت وكاشجار وطرفان ودنهوانج تزورها اليوم حشود غفيرة من السواح ولكنها تهتم بمشاهدة المعالم بأكثر مما هى بعثات للحوار ، ولعل القارئ قد لاحظ أن مشروع اليونسكو - بكل الحكمة - يتحدث عن طرق الحرير بلغة الجمع . ولعل الصحائف السابقة قد كشفت أسباب صحة هذا التعبير الجمعى عن التعبير المفرد ، كذلك فإن تعبير «دراسة متكاملة» ، هذا التعبير الأكثر منهجية يلقى الضوء بصفة خاصة على ما ألمع إليه هذا المقال وأن لم يبلغه ، لقد تحدثنا فى اختصار عن النهايات الغربية والشرقية لطريق الحرير ، ولكننا كرسنا معظم البحث لهذا القسم الصغير نسبيا من طريق التجارة عبر القارات الذى يحصر مااعتدنا على تسميته بالتركستان الصينية . وأسبابنا فى هذا واضحة : فهنا تمت أهم الاكتشافات وأكثرها إثارة وفجاءة ، وفى الحقيقة أكثرها ثورية واستفزازا (من وجهة نظر تاريخ الثقافة والدين والفن) والتى مازال البحاث الصينيون الذين دانت لهم الآن القيادة فى هذا المجال ماضين فيها ، وهكذا فمن الأهمية بمكان الا تصرف محاولتنا التركيز على المنطقة الواقعة فيما بين جبال الباميرز وكانسو انتباهنا عن «الدراسة المتكاملة» أو الشاملة حتى ولو لم نر أهمية الأخيرة فى «تجديد الحوار فيما بين

عند هذا الحد ينبغى أن تقال بضع كلمات حول القواعد الأخلاقية المهنية لهؤلاء المكتشفين الذين ورد ذكرهم ، من السهل بما يكفى دون شك أن نخطئهم من عدة اعتبارات وأن نتهمهم بالنهب الاستعمارى . ويبدو أنه مامن أحد منهم قد أطلق العنان لنفسه لنقد أيديولوجيته ، أو مساءلة نفسه عن طبيعة القوى السياسية التى تقف وراء حماسة العلمى المخلص دون أى شك . إن التسرع الذى فرضته الظروف المناخية القاسية والمصاعب الأخرى ، وخصوصا جو المنافسة المشتعل الذى كان سائدا ، كان سببا فى أن كثيرا من العمل قد أنجز دون عناية كافية ، أو أنجز أحيانا مصحوبا بنتائج وخيمة لم يكن من السهل تداركها وكانت محتومة بمعايير وضوابط ذلك العصر . ومن المؤكد أن كثيرا منها يبدو فجا بمقاييس المهارات الآركيولوجية الحديثة فائقة التطور والرقى . ويبدو أن هناك اتفاقا عاما فى الرأى بأنه من بين كل المكتشفين الأوائل الذين ارتادوا هذه المنطقة يعتبر السير أوريل ستاين هو الذى قام بواجباته على الوجه الأكمل وكان أكثرهم كفاءة وتأهيلا من الناحية التقنية .

ولكن الموضوع يمضى إلى أبعد من هذا الحد . فما من شك أن مادة آسيا الوسطى سوف تعود إلى الصين إن قريبا أو بعيدا ، عندما يصبح للصين مايكفى من المصادر التمويلية والتقنية بما يمكنها من تولى مسئوليات التخزين الصحيح وتوفير الرعاية لهذه الكنوز (مثل السيطرة على درجات الحرارة والرطوبة) ، وسوف يكون هذا تمشيا مع السياسة العامة لليونسكو ودوله الأعضاء . ولكن هذا لن ينسينا ماكانت عليه الأوضاع فى بدايات هذا القرن ... كم من التماثيل المرمرية اليونانية العجيبة كان سيبقى لو لم يقيض لها «هذا اللص» لورد إيلجن لكى ينقذها بنقلها إلى انجلترا وإيداعها المتحف البريطانى . وكم من كنوز طريق الحرير بوسط آسيا (الرسوم والمنحوتات والمخطوطات) كان سيظل موجودا لو لم يعمل كل من جرونفيدل وستاين وبيليوت «والنهابون» الآخرون على انقاذها وحفظها للأجيال القادمة .

مرة أخرى يكفى هنا مثل واحد ، فبعد أن أعد جيرونفيديل خريطة مفصلة لمنطقة كاراخودتشا فى واحة طرفان ،فإنه حصر بحوثه حول بضع من المدن القديمة . وكان من الواضح أن واحدة منها (خوتشو أو إيديكوتشارى) مدينة بوذية قديمة ، ولكنها كانت تحوى أيضا قدرا هائلا من المخطوطات والمطبوعات السنسكريتية واليوجرية والمغولية والتركية القديمة والصينية والتبتية ، كما كانت تشمل أيضا آثارا مانوية ونسطورية وتماثيل خشبية وصلصالية ورسوم جدارية منزوعة بعناية ، وقد نقلت هذه الكمية جميعها فى أربعة وأربعين صندوقا ، على ظهور الجمال فى أجزاء من الطريق ومن خلال الممرات

الحضارات التى يمكن تعقبها - عبر هذه الشرايين العظيمة - حتى ألفى عام مضت» .
وكما سبق أن قلنا فإن مثل هذا الحوار لم يأخذ سبيله أبدا إن التعابير الطنانة شئ ، ولكن البحوث والارتفاع التربوى بالوعى الثقافى التاريخى شئ آخر ، وفى اجتماع قريب (جرى عام ١٩٨٨) فى الـ (إس . أو . إيه . إس . معهد الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن) School of Oriental and African studies ناقش بعض من خمسين مختصا هذا التحدى التعليمى والتاريخى والثقافى : بالمعارض ، والندوات ، والأفلام الوثائقية وفوق كل شئ ، أطلس تاريخى لطرق الحرير . إن كاتب هذه السطور لم يعد يعتبر ضمن جموع الشباب ، ولكن إن تحققت واحدة من الفكر التى نوقشت بواسطة اتحاد الفروسية الدولى وبعض المنظمات الشبابية الأخرى من القيام برحلة على ظهور الخيل عبر جزء من طريق الاستبس . فإن الكاتب يسره أن يسمح له بالمشاركة فى تلك الرحلة .

آر.چيه.زفى ڤيربلوڤسكى

برنـارد جــويبرا
Bernard Juillerat

"رائحة الرجل"
مذهب النشوء والارتقاء عند أهالى ميلانيزيا والميثولوجيا (علم الأساطير) الأنثروبولوجية (الإناسية - علم الإنسان) فى خصوص النظام الأموى

عصر سيادة النساء

ذلك هو روح التاريخ الشعرى ! ج.ج .باشوفن J.J. Bachofen

فمن ذا الذى يعرف الى أين يؤول خطاب واحد ، أى الخطاب الأمثل فى نظر النظام القائم ؟ بول ريكور Paul Ricour .

لم تعد نظريات باشوفن فى النشوء من حيث سيادة نظام الأمومة اليوم سوى قطعة من أكثر القطع غرابة وشذوذا فى المتحف الأنثروبولوجى التاريخى .

ترجمة : أحمد رضا

إن ثراء المصادر التاريخية والأدبية وتنوعها في هذاالخصوص يتجاور مع هيكل زمني تخميني ينظم العلاقة بين الأجناس على نمط تقدمي، حسب غائية متأصلة. على أنه ينبغي أيضا التفرقة من جهة بين مذهب باشوفن التاريخي الذي يعبر عن اتجاهات العصر النشوئية ، على أساس العلوم الطبيعية ، والمبادئ الداروينية ، ومن جهة أخرى أهمية العلاقة بين الجنسين في النظام الاجتماعي . إن ابتكار مراحل متتابعة بقصد وضع تاريخ للنشاط الجنسي الاجتماعي يسهم في الواقع في كل من مذهب النشوء والارتقاء ، وفي التصورات النفسية الجوهرية للإنسان . وإذ يسقط باشوفن هذه التصورات في مدة تاريخية وهمية . بأن يرتبها عند كل مستوى تبعا لنوعين من الثوابت ، في خصوص السيطرة والخضوع ، والجماعية والفردية ، فإنه جعل بذلك للتاريخ دلالة معنوية ، ولتحولات الزواج والأسرة معنى متطورا . وهو إذ أضفى على أساطير الأولين قيمة تاريخية ، فإنه أنكر ضمنا تأثير الخيال (ولا نقول العقل الباطن حتى لا يكون في ذلك مفارقة تاريخية بالنسبة للفترة السابقة على عصر فرويد) وكذا الخدع الإيديولوجية في مضمار السياسة . وهكذا فإن نشوئية باشوفن هيأت أسطورة جديدة انطلاقا من الأساطير القديمة التي هي شواهد كافية للماضي ، وهي أيضا ممثلة أصيلة للروح الحديثة المجردة من الروح اللاتاريخية ، وتضفي لونا علميا على الصورة التي تمثل الجنس البشري وهو يتقدم انطلاقا من النظام الأمومي ، ومن مبدأ الجماعية الاشتراكية حتى يصل الى مرحلة انتصار الاب ، والفردانية . وفكرة النظام الأمومي عند باشوفن تعني في الواقع "سيطرة الأمومة" (كما يوحي بذلك ، وبصورة أفضل التعبير الألماني mutterrecht†وليس السلطة السياسية النسوية) .

إلا أن الأساطير ، في مضمونها الكامن لا عمر لها . وعلى ذلك يرمي هذا الإسهام الى وضع تصور باشوفن جنبا الى جنب مع أسطورة ميلانيزية في غينيا الجديدة . الصورتان كلتاهما تبغيان صنع العالم الحديث انطلاقا من سلطة نسوية مهزومة ، والإثنتان تعدان من الخلف ، وبآفاق غائية طريقا مستقيما يؤدي مباشرة

الى سلطة الذكور ، وذلك بأن يجتاز الجنس البشرى مراحل وسطى ، وهى تلمس ويتردد ، حتى يصل الى الإصلاح والتنظيم . إن مجتمع الأشراف والنبلاء فى بازل Bâle البروتستانتية فى منتصف القرن التاسع عشر ، والتى ينتمى اليها باشوفن ، والاتجاه النشوئى فى الغرب فى العصر ذاته ، والإحالة الى العصور القديمة ، وأخيرا أسلوب التصورات لمجتمع معاصر فى غينيا الجديدة ، تبدو كلها وهى تتلاقى فى هذه النقطة ، نقطة التقاطع لرؤية تقدمية فى التاريخ البشرى ، مع جدلية الرغبة حيث تتفكك مراحل تطورالكائن الفرد واستقلاله ، ثم تتناسل وتتكرر فى البعد الإنسانى .

رائحة رجل

يضم مجتمع "يافار" †Yafar مائتى شخص ويشكل واحدة من خمس عشرة قبيلة تتكلم بلغة "أماناب" †Amanab، وتقطن الوسط الشمالى للجبال الحدية لمنطقة "سيبك" Sepik الغربية . هؤلاء الأشخاص يعيشون فى بعض الكفور على اقتصاد كفاف متنوع ، يعتمد أساساعلى زراعة الحدائق والأشجار والشجيرات ، وعلى الصيد . أما الجماعة الأسرية ، وهى فى الغالب نظير للنواة الأسرية ، فإنها تمثل الوحدة المنتجة الأساسية . وتبادل السلع قليل خارج دائرة الأقرباء ، وقليل التنوع بينهم . ومن شأن عدم وجود دار للقيادة ، وطقوس لتلقين الأسرار أن يجعل من الحياة الأسرية النواة الاجتماعية . وتبدو العلاقة بين الجنسين ، الذكر والأنثى متساوية على وجه التقريب : فالنساء يستثمرن وحدهن لب النخيل، أم الرجال فإنهم يمارسون الصيد ، ويتعاون الرجال والنساء فى زراعة الحدائق . والمجتمع يجد وحدته فى إقليمه ، واسمه ، وفى شطريه الرمزيين ، الذكور والإناث . هذا الهيكل الثنائى ينظم الوظائف الرمزية (الواجبات الدينية السرية ، والمهام الشعائرية) . وفى حين أن العشائر الأبوية تتجمع فى أربعة أقسام شبه نصفية ، فإنها تكون الوحدات التبادلية من حيث الروابط الزوجية ، وتكشف عن شبكة نظرية فى نظام إقطاع الأراضى . والزواج من نوع شبه معقد

Omaha† ويتم بالأفضل عن طريق تبادل "الأخوات" . وتعبر الطقوس عن اهتمام بالتحكم فى الخصوبة الطبيعية وصحة الإنسان : ويحتل السحر الفردى ، والطقوس الجماعية شكل مبادلات مع أرواح الموتى . والشعيرة المقدسة أكثر من غيرها هى الاحتفال المسمى "يانجس" ,Yangis ويجرى بصورة شبه مسرحية ، يتناسل فيها طوطمان من جنسين مختلفين (نخل الساج ، وجوز الهند) .

وثمة الكثير من الأساطير (التى حللت فى كتاب يجرى إعداده) تقدم تنوعات رمزية لفكرة أوديب ، وسفاح المحارم ؛ والانفصال الصعب عن الأم، وتحرير الابن ، وتكيف البطل مع المجتمع . والقصة المروية أدناه ، والتى كثيرا ما تقدم بمثابة أسطورة منفردة ، هى الخاتمة لسيرة البطل "بيبى" Pepi الذى نراه منذ مولده يؤكد ذاتيته الجنسية ، ويخرج على التوالى من تبعيته لأخته الكبرى (وهى البديلة عن أمه التى توفيت وهى تلده) ومن ارتباطه "بزوجاته" اللاتى لم يمارس معهن سوى علاقات متعارضة ، وتركهن بلا خلف ، واستغلاله أصهاره للحصول منهم علي الصفات الضرورية لاستقلاله (القوس والسهام ، غلاف القضيب ، نباتات سحرية ...) . هذه القصة ، الملخصة فى هذا المكان ، تحكى الأحداث التى تتوج مصيره ، وهى اكتشاف أسرار النساء ، وموتهن الجماعى ، وبناء سيادة الذكور على أنها نظام اجتماعى جديد .

فى ذاك الأوان ، كان النساء "جاربوانجو" Garboango† يعشن معا فى القرية ، فى حين يقيم الرجال "سوومب" Suwomp† فى الغابة . وكان النساء وحدهن يحتفلن بالشعيرة يانجس Yangis ، أما الرجال فكانوا أحيانا يحضرون العرض العام ، ولكنهم لا يعرفون أن النساء هن اللاتى يرقصن ، تغطى أجسامهن الدهون والأقنعة .

ففى ذات يوم راقب الفتى بيبى Pepi† النساء فى خظيرتهن الشعائرية ، وهن يصنعن الأقنعة ، ويعددن الأصباغ . وبعد انتهاء الشعيرة فجأ فتاة صغيرة اسمها "أوجانجو" Oogango† وهى تغتسل فى النهر لتزيل من جسمها ما عليه

من أدهان ، فأغواها وجامعها ؛ ثم أتت الفتاة بأختها الصغرى فجامعها هى الأخرى ؛ وأخفت البنتان الفتى فى بيتهما بالقرية . وفى هذه الأثناء راح النسوة الأخريات ينشدن أغنيات مقدسة أمام المنازل ، فيتبين لهن أن الأختين تفوح منهما "رائحة رجل قوية" ، ومن ثم يقتحمن بيت الأختين ويكتشفن بيبى ، فيباضعهن كلهن .

وبينما يذهب النساء للصيد ، يخرج بيبى ليجمع حطبا مع أوجالجو . وفى الغابة يصنعان لنفسهما فراشا ، وعليه يتناكحان . ويجرى البطل بعد ذلك حفلا سحريا مستخدما الإفرازات التناسلية . وعلى هذا النحو يبرز سائر الرجال "السوومب" .

ويعود النسوة من الصيد ، ويطبخن القنيصة فى الحظيرة المقدسة ، ويتزين ، وينفخن فى أبواق من خشب ، ويتأهب بيبى لإغلاق باب الحظيرة ، إلا أن الرجال يقتحمونها ، ويجامعون النساء كلهن : فأكبر الرجال هو الذى عنده أكبر قضيب ، وأكبر النساء هى التى لها أكبر مهبل . ويتناكح الرجل والمرأة ؛ ثم ينفجر مهبل المرأة (وهذه صورة تفصح عن الحمل التام : تلك هى النواة التى تنفجر عند إنباتها) . عندئذ يستقر الرجال فى القرية ، وبعد قليل يقتلون كل النساء ، باستثناء الفتيات الصغيرات ، ويستولون على الأقنعة والأبواق والأصباغ . (ويضيف الراوى بعامة ان هذا هو السبب الذى من أجله يسيطر الرجال اليوم على شعائر "يالجس" ، أما النساء فلا يعرفن شيئا عنها) .

هذه القصة تحكى الإنقلاب الكبير الذى حدث فى تاريخ البشرية ، فعكس العلاقة التى كانت سائدة حتى ذلك الحين بين الرجال والنساء . إن تدمير العقيدة النسوية يمثل حدوث أزمة ، بل اندلاع ثورة تفصل بين المرحلة الأخيرة فى حقبة الرجال "سوومب" ، والنساء "جاربوالجو" ، حقبة تسبق ظهور المجتمع الحالى . أما "بيبى" ، وهو الباعث الوحيد لهذه الكارثة العالمية ، فإنه يخرج بالكاد من مجهود طويل فى سبيل إضفاء الطابع الاشتراكى ويصفه تأويل "يافار" †Yafar وهو

يتجسس على النساء ، تكسوه زخارف وزينات "تلقينه الأسرار" بواسطة أبوسوم Opossum†(حيوان أمريكى من ذوات الجراب يتظاهر بالموت عندما يحدث به خطر - المترجم) كان قد تبناه ، وهكذا فإن بيبى ، وقد ارتقى الى مرتبة الرجولة بحيلة الصيد ، ووهب السلطات المطلقة بفضل اكتسابه الصفات الخاصة بسحر الصيد ، صار فى وسعه أن يقتحم عالم النساء ، ويمارس تلك الأفعال البناءة ، الا وهى : "التجنس" الجنسى ، مثل مصادرة المعرفة الأنثوية لشئون الولادة ، والنشاط الجنسى باعتباره إقامة علاقة طبقية متدرجة ، والقتل الجماعى باعتباره حصرا يمنع انتقال المعارف الأنثوية ،.وسرقة الأشياء الشعائرية التى تمثل نقل التحكم فى الإنسال الى الرجال .

إن موضوع الشاب ، أو ببساطة موضوع الرجال الذين يراقبون النساء ، موضوع متواتر فى العديد من الأساطير الميلانيزية ، وأساطير هنود أمريكا. مثال ذلك لدى السلوكا Sulka فى بريطانيا الجديدة (نيوبريتين) ، صبى ، موكل من قبل الرجال ، يكشف وجود أمه وهى ترقص مرتدية قناعا. وفى أسطورة "سامبيا" بهايلاندرز (الأراضى المرتفعة باسكتلندا) ، الجاندى gandei (امازونيات - نساء من عرق خرافى من المحاربات - عاريات ، تجسدهن شجرة قضيبية (نسبة الى القضيب، أى عضو التذكير - المترجم) ، وتخصبهن ثمار الشجرة) ، ويعشن فى قاع واد ضيق منحدر الجنبات يجرى فى أدناه جدول ، يحاول الرجال الهبوط اليه معلقين بأعراش لقطع الشجرة ، فيطردون من ثمة مضروبين بالهراوات . والتوازى واضح كل الوضوح بين الحرم المقدس الخاص بالنساء فى مجتمع "يافار" (والذى أصبح مكان الرجال السرى الذى تمارس فيه طقوس "يانجس" ، وبين قناع سولكا ، ووادى "سامبيا") ، فكل هذه الأماكن تخفى عن عيون الرجال قدرة الإنسال الأنثوية فى مكان الأم المحرم . وعند "الجيمى" Gimi ، نجد الأخ الصغير لإمرأة أسطورية هو الذى يسرق منها الناى "القضيبى" الذى تخفيه

وبالنسبة لهنود أمريكا ، نذكر أسطورة "سلكنام" Selk nam† في "تييراديل فويجو" Tierra del Fuego† (أرخبيل بأقصى جنوب أمريكا الجنوبية – المترجم) ، وتظهر هذه الأسطورة رجالا صغيرى الأجسام يتوارون لمراقبة النساء فى دارهن الشعائرية . هذا الخيال الذى يتوهم مؤامرة الرجال ضد النساء قد ابتكرته إيديولوجية الذكور نفسها ؛ والتعبير عنها فى الأسطورة غامض كل الغموض ، لأنها تعنى ضمنا الاعتراف بتفوق النساء فى عملية الإنجاب . إن المصادرة الأسطورية للمعرفة الأنثوية يبررها اليوم إدعاء الرجال بجهل المرأة حيال العقيدة ، ويشترك فى تغذية هذا الإدعاء أمران : مساهمة الرجال أنفسهم بنشر هذه الفكرة الوهمية ، ومساهمة النساء اللاتى يتظاهرن بالجهل فى الماضى خوفا من القصاص (السحر ، والشعوذة ، والقتل) ، وفى الوقت الحاضر للحفاظ على الوضع الراهن الهش الذى يسمح للعقيدة والروابط الاجتماعية بين الجنسين بأن تستديم دون صراعات مكشوفة .

والأسطورة ، من جهة أخرى توضح بجلاء أن النساء يخرجن للصيد ، ويطهين الصيد فى النطاق الشعائرى (الأمر الذى لا يحدث الآن ، إذ أن الصيد قاصر على الرجال) . ولعلنا نرى فى هذا صورة تخيلية على أن الصيد هو "طهو" مادتين حيويتين . والشعائر المصاحبة للعلاقات الجنسية الأولى التى يزاولها زوجان شرعيان تقرن الطفل المنشود بالصيد الذى يقتنصه الرجل فى اليوم التالى . وفى غير المطاردات التى تنظم لإخراج خنزير وحشى من مكمنه الذى سبق التعرف عليه ، فإن الصيد فى "يافار" صيد فردى فى أساسه ، ولا يتطلب ذلك التنظيم المعقد الذى يرى فيه بعض المؤلفين (بالإشارة بنوع خاص الى صيد البيزون .. ثور أمريكى – عند هنود السهول) الأصل فى تفوق الذكور . وأسطورة "يافار" لا تشير الى أن النساء كان عندهن فيما مضى تنظيم واف لممارسة الصيد ، وانما هى توضح ضمنا أنهن يملكن قدرة جنسية "قضيبية" (ألا وهى الوساطة بين الصائد والقنص ، وتتم بواسطة السهم) . وعلى ذلك فإن الحق فى الصيد مردود فى خيال

الأسطورة الى صفة جنسية ، ومن ثم فإن لنا أن نتساءل عما إذا كان لاحتكار الذكور الصيد ، الأمر الثابت فى الغالبية العظمى من المجتمعات المعروفة صلة ما بهذا التماثل . وعلى هذا يكون النساء ، باعتبارهن مجردات من الخاصية "القضيبية" ، مستبعدات أصلا من ممارسة الصيد ، الأمر الذى يختلف عن النظرية التى تدافع عنها الأنثروبولوجيا الماركسية ، بقولها إن المرأة لا تستطيع الصيد لأنها تحبل مرة بعد أخرى ، ولصعوبة حركتها ، الأرض الذى يفرضه واجب الرعاية بالأطفال.

النشوء والارتقاء فى ميلانيزيا

الا أن الحدث العنيف الذى تحكيه الأسطورة يجرى فى تتابع زمنى تطورى يتجاوز حدود حكاية الحدث . فعنصر السوومب ، والجاربوانجو يتبدى فى الأسطورة بمثابة فترة من "الكمون" ، فترة انتقال بين العصر السابق ، المسمى بعصر "الأزواج والزوجات" والعصر الحديث . ومع ذلك لم يكن الواقع الجنسى ملغيا تماما ، إذ يجرى أحيانا وصف رجال ونساء يفسقون فى حفر بالأرض أو بغصون الأشجار. ويتخذ الكمون (الاستتار) شكل الفصل التام بين المجموعات الجنسية ، والعلاقات الاجتماعية والجنسية بين الرجال والنساء باطلة . وعلى ذلك فإن الإنجاب مقصور تحت علامة الأمومة "القضيبية " ؛ أما الدور الأبوى فإنه موضوع لنوع من فقد وقتى للذاكرة الأسطورية يتيح ترك عملية الإنجاب بأكملها للنساء "الجاربوانجو" وحدهن ، أى فى ازدواجيتها الجنسية ، ومن ثم المفاهيم الخنثوية للأشياء فى طقوس "يالجس" : الأقنعة (أى "الأرحام" من قماش ليفى - من ألياف - ينفذ فيه صار عمودى) ورسومات (وتمثل الألوان مواد الإخصاب الأنثوية والذكرية) ، وعلب بظرية (نسبة الى البظر ، وهو نتوء فى حياء الدابة ، ونظيره عند المرأة - المترجم) - (وهى علب طقسية تمثل القضيب فى الوقت الحاضر ، مصنوعة من يقطين اسود مستطيل الشكل بقعقع إذ يربط بحزام من العظم) ، وأبواق خشبية . هذه الأبواق ، رغم أنها لا تحجب عن أعين النساء

والأطفال (كما هى الحال فى عدد من مجتمعات غينيا الجديدة ، وغيرها) ، فإنها ، وعددها خمسة ، تمثل الخلفية الصوتية المتواصلة لشعائر اليالجس ، تكمل بعضها بعضا من الوجهتين الموسيقية والرمزية : فالبوقان الأولان يمثلان الذكر والأنثى ، أما الأبواق الثلاثة الأخرى ، فكل منها يعبر عن لحظة من لحظات نمو عنصر الذكر مدة الحمل . وعلى ذلك فإن امتلاك الأبواق ، كما يذكر ج . جيليسون G.Gillison لجمعية بالها بلاندرز (الأراضى المرتفعة باستكتلندا) يعنى بالنسبة للنساء الاكتفاء الذاتى ، إذ يمكن الذكر حبيسا فى ذواتهن(١٤) ، بلا تمييز . ومع ذلك فإن شعائر "يالجس" تعتبر ولادة ولدين طوطميين بمثابة "إنسانين أصليين" ifege ، منشئين للنصفين ، أى المجتمع المتمثل فى الوحدة التى تتضمنها ثنائيته .

والمرحلة السابقة الطويلة ، مرحلة "الزوجين" يصورها ، على العكس من ذلك، أقاصيص ، الرجال فيها والنساء ، آباء وأبناء ، كبارا وصغارا يتعاونون فى القطاف والصيد ، وأحيانا يسىء أحدهما الى الآخر ، ويخدعه، ويموتون ؟ ويبعثون أحياء فى صورة كائنات طبيعية . ويتيح الكشف عن الأسرار إجراء تحليل تفسيرى ، يحيل بدأة ذى بدء الى مجاز نباتى يصلح بنوع خاص للتعبير عن التناقض أو الفوضى فى مجال الجنس ، بل الخنوثة، إذا أن الخصائص الجنسية لا تلاحظ فيها بالتجربة والاختبار . وعندئذ تصير الشخوص الأسطورية عناصر الدورة الطبيعية : الإنبات ، والنمو ، والإزهار ، والإثمار ، والنضج ، والتلف ... وإضفاء الصفات البشرية على الحياة النباتية يؤدى الى تمييز الجنسين حيثما لا يتبدى هذا التمييز . وإضفاء الخصائص الجنسية على الحياة النباتية يتخذ عندئذ صورة تتمثل فى توزيع المهام ، حيث يكون الذكر أداة النمو الرأسى للجذع والنخيل ، فى حين تتولى الأنثى عملية الإزهار والإثمار ؛ واللحظة الحاسمة فى هذه الدورة هى تلك التى تتحرر فيها بذرة الأم فتنطلق فى صورة ابن . تلك الظاهرة تتيح لمن يراقب أن يدخل فى الدورة صورة الإنسال بمعناه الحقيقى ، وذلك

بايقاف الدورة فى تلك اللحظة الحرجة ، وقيدها فى سجل الأنساب : فجنسية النباتات تتجلى فى معارف "يافار" فى صورة الولادة ، فى الموضع الأنثوى المغلق حيث ينتج الذكر ، ويحتفظ به أولا حبيسا (الحبل) الى أن يتاح له أن يستقل بذاته . فالمرأة لم تعد إذن متميزة بقدرتها على الإنجاب فحسب(١٥) ، ولكن بالأخص على إنجاب الأبناء الذكور(١٦) .

ولكن إذا كان عالم النبات يسمح بالتعبير بسهولة عن الصلة بالأم ، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للصلة بالأب . فالأب لا يتسنى تحديد هويته ، ومن ثم فإنه يظهر فى المضمون الواضح للأساطير بمثابة الأب الحقيقى أو بديله ، وهو كثيرا ما يكون ذلك الأب ، وذلك الزوج الغيور الذى يخبىء الصيد الذى قتله ، أو جوزة الهند التى أنبتها فى مكان مجهول تحت الأرض، وهو المكان الوحيد الذى يحافظ على خصوبة الأنثى على حساب أبنائها . إلا أن الابن هو الشخصية المركزية لهذه الأساطير – باعتباره الموضوع الأساسى الذي تطرحه هذه المعضلة الأوديبية – الإبن الذى يحاول الخلاص من الرابطة السرية (نسبة الى الحبل السرى عند المرأة – المترجم) وأن يحل محل الأب . والقصة التى تسترعى اهتمامنا هنا هى الوحيدة التى تجعل الإبن "بيبى" منتصرا ، أما باقى القصص فإنها تصفه فى وضع متناقض تماما ، فهو محصور بين غرائزه الجنسية المرتدة ، وبين الجهد الذى يبذله فى التكيف الذاتى مع المجتمع ، فهو حبيس قيد مزدوج لا يمكن الفكاك منه الا بانسحاب الأب الذى يشيخ ، انسحابا اختياريا . ذلك هو عصر "الأزواج والزوجات" ، عصر سلطة موزعة توزيعا رديئا ، فى كل من السجل الجنسى وسجل الأنساب الخاص بالأبوين . مثل هذا الوضع لا يؤدى إلا الى التباعد والتفرقة بين "الأزواج" أى بالذات الى عصر "السوومب" و"الجاربوانجو" .

ولكن كيف تم الانتقال من عصر "الأزواج والزوجات" الى عصر الأسر المفككة ؟ وما هى الذريعة "التاريخية" التى تبرر التحول بين المرحلتين ، مرحلة النشاط الجنسى غير المنظم ، ومرحلة "الكمون" ؟ لا يمكن العثور على مثل هذه

الذريعة فى تتابع زمنى متصل ، ولم تظهر أساطير "يافار" مثل هذه الصلة . ومع ذلك فهناك أسطورة خارج مدونة "يافار" لا تقع صراحة فى نطاق هذه الفترة من التطور البشرى ، ولكنها تستثير وضعا مشابها على وجه التقريب ، ولكنه على اعكس وضع القصة التى تحكى عودة "بيبى" الى مجتمع النساء :

بدلا من أن يشتغل النساء فى استثمار "نخيل الساج" فإنهن يزاولن الفسق كل يوم مع ڤابا ميناج Wabamenaag الجنى الخاص بنمو شجرة الخبز البرى. أم الرجال فإنهم عند عودتهم من الصيد ، لايتلقون من زوجاتهم سوى عصير الساج المخثر الردىء ، ومن ثم يبعثون صبيا يراقب النساء ، فيكتشف خيانتهن . وبعد أن يتلقى النسوة الشائنات ما يستحققنه من ضرب مبرح ، يتحولن الى "شقاحات" (الشقاحة ، جنس حيوان من فصيلة الوطواطيات - المترجم) والى طيور الفردوس ، ويأخذن معهن بناتهن . ويبقى الرجال والصبية الذكور مهجورين ، وينتحبون ، ويتحولون فى النهاية الى حمام : ptili-nopes

التحول الاجتماعى فى الحالتين هو نتيجة لخطأ تقترفه النساء . ولكن فى حين تبدأ القصة بعاليه من تعاون متساو بين الجنسين (النساء عند نخيل الساج ، والرجال يصيدون) ، وترابطهما ، لتنتهى بانفصالهما ، وتحولهما الى صفات أخرى ، فإن أسطورة "بيبى" تجرى بصورة عكسية . ففى الحالة الأولى ، النساء هن السبب فى محو التكامل المتناسق بين الجنسين ؛ أما فى الحالة الثانية فإن "بيبى" يلغى هذا المحو بأن يستبدل بالعلاقة المتناسقة علاقة متدرجة . فالناس إذ يبدرن خصوبتهن (فعصير الساج المخثر هو رمز للجنين ، والعصير الردىء رمز لحبل لم يتم) من أجل نشاط جنسى "همجى" غير منتج ، وهنا يؤكد ، باستدلال الضد أن الفكر اليافارى يماثل التقدم البشرى بالتحرر من سيطرة الطبيعة(١٧) ، فالمغالاة فى استخدام "القضيب" (الجنى ڤابامىناج) يستتبع المغالاة فى المتعة البشرية (وهى هنا متعة أنثوية) ، فى حين أن الطابع الاجتماعى يتطلب التحكم

فى الغرائز الجنسية ، وإخضاعها لمبدأ الواقع . والتحول الى حيوانات تطير هو التعبير بذاته عن الإحباط لفشل هذه المهنة .

ولنتابع الصعود الى عصر الأساطير . فمن الأنواع النباتية الأساسية ، نذكر نوعين يشكلان الآن الثنائى الطوطمى للزوجين ، وهما التجسيد الطبيعى الثنائى الإلهى الأبدى خالق الكون . فشجرة جوز الهند (الأم) هى أصل الصيد ، ونخل الساجا يعتبر التحول النباتى للأب السلفى . الأولى تقترن بالقرية (حيث تزرع بها ، دون غيرها) ، والثانى يقترن بالغابة حيث ينمو تلقائيا . هذه الثنائية تذكرنا بالثنائية التى تفصل "السوومب" عن "الجاربوالجو" ؛ والنصفان يسميان على التوالى "المؤنث" و "المذكر" ، ويتخذان هذين النوعين (النباتيين) كطواطم ، أى أن نصف السكان ينتسبون طوطميا الى الأب ، والنصف الثانى الى الأم الأصليين . ولكن قبل أن توجد أشجار النخيل هذه ، كان العالم قد التقى فى الخواء الكونى الأولى بين زوجين من الأرباب فى صورة آدمية ، هما خالق السماء (الأبوى) ، وخالق الأرض (الأموى) ، ونتج من علاقتهما الجنسية الأرض الأولى ومن تكرار تعانقهما النار التى جمدت الأرض. وفى المجتمع الحالى وظيفتان ، دينيتان وراثيتان ، والإثنتان مذكرتان ، ومنقولتان على التوالى فى فرعين أبويين مباشرين يقابلان النصفين . هاتان الوظيفتان تجسدان هذا الثنائى الكونى الذى لا يمكن اختزاله : "أبو السماء" ، أبو الأرض" وهما الشخصيتان المسيطرتان على شعائر يانمجس.

نرى إذن أن قصة "الرغبة" هذه (كما يقول بول ريكور Paul Rico-cur) تبدأ من الثنائية الجنسية الموصوفة بعبارات التكامل ، وتطورها بأن تدخل فيها الفوضى التى يولدها غموض الأدوار ، وعدم تحديد السلطة ، وتنتهى بها الى تدرج العلاقة بين الجنسين ، فتستند الى الذكر وحده السيطرة الثقافية لهذا النصيب الطبيعى عند الإنسان ، الا وهو القدرة على التوالد . ويمكن تلخيص المراحل المتطورة المختلفة فى أسطورة "يافار" كما يأتى :-

١- زوجان الاهيأن فى صورة بشرية : فالكون يتمثل فى زوجين الاهيين: "خلق السماء والأرض" .

٢- عصر "الأزواج والزوجات" ، دور أساسى تقوم به شجرة جوز الهند ، ونخل النشا (نخل الساج) ، وهما طوطما النصفين ، يجسدان الزوجين الالهيين . ويجرى تنافس بين القوى الجنسية فى الدورة النباتية . السلطة غير محتكرة . نزاعات اسرية .

٣- (فشل الطابع الاجتماعى . أسطورة الفصل بين الجماعات الجنسية تحول البشر الى حيوانات على أثر استغلال الأنثى لخصوبتها استغلالا سيئا).

٤- عصر "السوومب" و "الجاربوالجو" : المجتمعان الجنسيان يعيشان منفصلين .

يحتفل النساء بشعائر "ياجس" دون علم الرجال ، ويمتلكن السيطرة التامة على عملية الإنسال .وليس ثمة نشاط جنسى : هناك فقط مكون النساء وسيادتهن (اكتفاء ذاتى تناسلى) .

٥- أسطورة "بيبى" : إحياء النشاط الجنسى ؛ قتل النساء ؛ مصادرة الرجال عبادة ياجس . ختام عصر سيادة المرأة ، وإقامة النظام الاجتماعى على أساس سيادة الرجال .

"إن الأداة الغريزية عند الرجل هى أحد الشروط "الطبيعية" التى تشكل جزءا من البنية الأساسية للعملية الاجتماعية" . هذا البيان لإريك فروم Erick Fromm (١٩) يتيح لنا أن ننهى القسم الأول من هذا التحليل ، وذلك بالتأكيد على أن المستوى الأول لأساطير يافار يعكس الايديولوجية الاجتماعية ؛ ثم تبدو الأساطير عند مستوى ثان على أنها تجد وحيها فى استدامة صورة ذهنية مثالية عن الأمومة(٢٠) لدى الفرد ، وانعكاسها على الثقافة التى يعلن المجتمع أنه موضوعها . ويعرّف المجتمع فى هذاالخصوص بأنه سلالة أم وأب ، ولكن أيضا

بأنه ينتمى الى الرابطة الجنسية التى توجد أبوية كما تفرق بينهما : وعلى ذلك فالذات المقصودة هنا تتخذ وضعها "الأوديبى" . ومن ثم فإن تكوين المجتمع البشرى يتطلب مراحل تذكر بتطور الكائنات البشرية .

ولكن الجزء الأول من أسطورة بيبى ، وقبل ظهور البطل الابن ، وكذلك قبل النزاع التناسلى ، يعرض صراع المبادىء الجنسية من أجل التحكم فى الانسال من حيث وحدانيته ، أى من أجل مطالبة خلف لم يولد بعد بوحدانية نسبة . ولابد من إقامة سلطة لفض هذا الصراع الخاص بالجنسين . إن التباس الأدوار ، مثله مثل الفصل التام بين الجنسين ، من شأنه أن يعيق عرضا متسقا للإنسال وبالعكس من ذلك فإن مشاطرة السلطة تمحو فعاليتها ، وتجعلها مولدة للغموض . ففى مرحلة أولى تناقش أساطير يافار هذه المشكلة: ذلك أنها عرضت تنظيم شكل من المبادلة بين الجنسين ، فجربت صيغتين قبل أن يتسنى الوصول الى الحل الوحيد الذى اعتبر قابلا للتطبيق والدوام ، ألا وهو إقامة استقطاب جنسى تحت سيطرة الذكور. فالصيغة الأولى ، كما رأينا ، كانت صيغة المساواة بين المبادىء الخاصة بالذكور وبالإناث (أى عدم احتكار السلطة) ؛ والصيغة الثانية مؤداها الفصل التام (بين الجنسين) تحت هيمنة الإناث . ففى الحالة الأولى تعمل التكاملية بكيفية صراعية متضاربة ، وفى الحالة الثانية تقوم السلطة بصورة مانعة ، ولكنها تعددية تتضمن مبادلات بين الجنسين ، تتمتع فيها النساء باكتفاء تناسلى ذاتى يجعل الرجال عديمى الفائدة . هذا التطور القائم على المحاولة والخطأ جعل فى المستطاع إثبات صحة النظام الاجتماعى القائم (وبالذات نظام الخط الأبوى ، والسيطرة الشعائرية للرجال وحدهم ، باعتباره الصيغة العملية الفعالة . وفى مرحلة ثانية يحيل التنافس بين الجنسين الى نسبة الابن الى أمه ، وهو المعرف بالإنجاب ، ثم تحرره البدنى ، ويحل محله بالتالى التحرر النفسى ، مما يسمح باقامة النسب الأبوى على أنه نظام ينقل الأبوة نقلا ذاتيا . والتوحيد الأبوى ، بعبارات علم الاجتماع. يحل ، حلولا مفيدا ، محل النزاع الخاص بالوضع الثنائى أو الوضع الغامض.

ويساعد مثال "يافار" فروم Fromm بعض الشيء في محاولته الجمع بين التحليل النفسي والمادية التاريخية ؛ وربما يسمح لنا بأن نفهم بدرجة أفضل كيف أن التحليل النفسي "يستطيع أن يوضح أن تلك الحوافز التي تبدو في الظاهر "مثالية" ليست في الواقع سوى التعبير العقلاني للمطالب الغريزية ، الشهوانية ..." وبالعكس كيف أن النفس البشرية ليست دائما هي النفس التي عدلها التطور الاجتماعي .

لننتقل الآن الى إيضاحنا الثاني ، وهو الذي يزودنا به "باشوفن" الذي يمثل مجتمعا "أبويا حقيقيا" .

علم الأساطير (الميثولوجيا) عند باشوفن

نذكر أن رجل القانون هذا ، وهو من مقاطعة بازل Bale (Basel) بسويسرا ، والأخصائي في أساطير الأولين ، وضع مبدأ يقضي بأن الأساطير ، وهي آثار تاريخية حقيقية ، كانت من قبيل الذكريات الجماعية الباقية ، والتي نقلت إلينا ، وهو بهذا قد وضع تسلسلا زمنيا للأحداث ، بدأ بالفوضى الجنسية البدائية ، وانتهى بالقانون الأبوي الأكثر صفاء . ونميز في مبدئه المراحل الآتية :

أولا - نظام المحظيات hetairisme†، تحت شارة "أفروديت" Aphrodite†حيث كان النساء "المومسات" تحت رحمةالرجال تماما . وفي هذا النظام لم يكن الزواج معروفا ، وكان الأب مجهولا ، والأمومة وحدها هي المسيطرة ، تمثلها صورة "خصوبة المستنقعات" . ووضع باشوفن هذا النمط من المجتمع عند الصيادين وقاطفي الثمار لعدم وجود وثائق بشأنه ، وعند مربي المواشي (قبل عصر الزراع) تبعا لوثائق غير صحيحة .

ثانيا : ثورة "الأمازونات" المحاربات العفيفات ، أتاحت إقامة حكومة النساء "الديمترية" (نسبة الى ديمتر ، الهة الزراعة عند الإغريق - المترجم) القائمة على نظام الزواج الأحادي (بالنسبة للرجل والمرأة) الذي تتميز به الشعوب

باشوفن	يافار	نظام اسري تمثيل أخلاقي	تمثيل بيئي	نمط من المجتمع المشارك
–	ثنائي الهي في صورة انسان	تكاملية جنسية	فراغ بدائي	–
نظام المحظيات	–	تشوش ، وسيطرة الذكور	تأثير الأرض ، النباتات في المستنقعات	صيادون ، وقاطفون (الثمار) ومربو المواشي من البدو الرحل
الامازونات	–	ثورة النساء ، عفة الامازونات	–	–
سيادة النساء «الديمترية»	–	نظام وتناسق لدى الزوجين – زواج آحادي	زراعة (السنبلة) القمر	زراع
–	«أزواج وزوجات» زوجات متطيعات	منافسة الجنسين (الزوجين) للسيطرة على الانجاب (سلطة غير ممتازة)	أشجار أصلية ذات بذور	–
–	سرومب ، وجاريرانغو ، تفرقة جنسية كاملة سيادة النساء	بطلان النشاط الجنسي . سيطرة وسرية لدى النساء على عملية الانجاب	أشجار نخيل طوطمية نخيل الساج ، وجوزالهند	–
عهد سيطرة ديونيزوس	–	عودة السجل القضيبي : شهوة جنسية ، سكر عودة النشاط الجنسي . خضوع النساء . سيادة الآباء	كروم . شمس	مجتمعات أبوية (أفريقيا ، الخ)
	تدخل بيبي	عودة السجل القضيبي : شهوة جنسية . عودة النشاط الجنسي . اعلان سيطرة الرجال	مبدأ متصاعد ، نمو	–
	عودة الرجال	سكر وغربلة ، تشوش مؤقت	–	–
	قتل النساء ، سرقة الشعائر	اقامة النظام الاجتماعي ، والسر الخاص بالذكور	–	–
عهد سيادة أبوللون	–	نظام سيادة الآباء ، وقد صار نقيا . الغاء الصلة بالأم		مجتمعات أبوية غربية

جدول مقارن للتمثيلات النشوئية في ثقافة يافار ، وعند باشوفن

الزراعية ("كان دور المرأة المتفوق فى أعمال الحرث هو السبب فى نظام الأمومة")

ثالثا : غير أن تعسف الأمازونات ساعد على عودة سلطة الذكور على النمط "الديونيسى" †Dionysiaque(نسبة الى ديونيسوس - أو باخوس - اله الخمر - المترجم) الذى أخضع النساء بنجوره ، وتعلقه المستمر بعالم الأمهات .

رابعا : ومع المذهب الأبولونى †Apollonisme(نسبة الى أبولو ، اله الشعر والموسيقى وجمال الرجولة عند الإغريق - المترجم) يصفو الحق الأبوى بالمذهب العقلانى ويبتعد عن "المادية البيولوجية" الذى كان يفترضه تفوق رابطة الأمومة .

وتتولد كل مرحلة من سابقتها ، وتثبت صحتها بالمرحلة التالية لها ؛ ويتم الانتقال من حقبة الى أخرى أحيانا بعمل من أعمال العنف تبعا لرد فعل على العسف : من ذلك أن "الأمبريالية - التسلطية - النسوية) عند الأمازونات كانت نتيجة لاحتقار المرأة فى عهد المحظيات . غير أن عنف الأمازونات استتبع بدوره عودة سيادة الذكور ، وبداية نظام الأبوة . ورغم هذا التتابع الخطى الذى لا رجعة فيه على ما يبدو ، ولكنه يتوافق مع قاعدة "هيجل" الخاصة بالتناقضات المتوالية، فإن باشوفن يدافع عن قضية العودة المحتملة الى نظام المحظيات الأصلى الذى يعتقد أنه كشف عن دلائله بسقوط العالم القديم .

إن الشبه بين تصاوير يافار وباشوفن واضحة ، فهى تبدو بمثابة نصين مختلفين ومحتملين (بين نصوص أخرى) من إعادة بناء تاريخ خيالى لتضاد الجنسين ، أو بالأحرى "هدم" هذا البناء ، والعودة الى الماضى اعتبارا من سيطرة الذكور . ولابد أن المؤرخ "البازلى" (أى باشوفن) قد تعرّف فى أسطورة يافار على برهان إضافى يثبت صحة نظريته . وفى حين أنه ربما قد نسب الى الخيال المحض صورة الزوجين الإلهيين الأولين ، فانه لابد قد نسب للتاريخ الحقبات التالية : فالتنافس الذى يولد صراعات عصر "الأزواج والزوجات" لعله يماثل وضع وسط بين نظام المحظيات البدائى ، وعصر سيادة الزوجات الذى أعقبه ؛ ويتماثل

الجارابوانجو بالأمازونات العفيفات القويات . كذلك يبدو "بيبى" بمثابة ديونيوس صغير ، "إله النساء" ولكن بتجسيد يظل فيه بالكاد ذلك "الابن المتألق" (٢٢) ، ولكنه متحرر تماما من صلته بالأم . وكما أن الإفراط فى نظام الأمازونات هو بالنسبة لباشوفن الأصل فى نجاح ديونيسوس الذى تجد مغامراته فى الفتنة والإغراء مرتعا خصبا فى "قبور النظام الأموى" وفى "مستوى العفاف فوق الطبيعى الذى لا تستطيع المرأة أن تبقى فيه" ، فإن "بيبى" ينشر "رائحته" فى مجتمع أنثوى قوى ، ولكنه محروم من المتع الجسدية .

واليافار ، من جانبهم ، يتفقون مع رجل القانون السويسرى الذى يقول إن "التقدم الذى ارتكز على نزع سلطان المرأة لصالح المبدأ الأبوى هو أهم انتقال فى تاريخ العلاقة بين الجنسين" إلا أن مكان العنف قد انعكس موقعه فى الرؤيتين النشوئيتين : ففى رأى باشوفن أن ثورة النساء توطد سلطان المرأة ، والزواج الخارجى اللذين يحلان محل التشوش الجنسى ، فى حين أن أساطير يافار تربط الإغواء الديونيسى الذى يزاوله "بيبى" ، وقتل النساء فى عملية واحدة تشيد النظام الاجتماعى الجديد (القانون الأبوى) .

أما بخصوص موضوع التشوش الجنسى ، وهو فى الأصل مذكر ومسيطر فى نظر باشوفن ، فإنه يختصر فى أسطورة يافار فيصير مجرد لحظة قصيرة من المتعة الشبقية المشتركة التى يمارسها "بيبى" ولكنها تؤول فى الحال الى محو السلطة الأنثوية . والأسطورة ، بنوع ما ، مجموعة عاجلة، فى نظام مختلف ، من ثلاث مراحل نشوئية موصوفة فى الـ Das Wutterrecht†. والسيادة النسوية "الديمترية" غير موجودة فى تصاوير يافار ، ولكن يبدو أنه يحل محلها عصر "الأزواج والزوجات" يمثلهما فى الطبيعة أنواع نباتية أصلية ، وبخاصة شجرة جوز الهند . ولعل باشوفن لم ير فى ذلك سوى رواية مختلفة من مذهبه الديمترى . فالنخلة المستأنسة للإنتاج الجنسى هى المعادل للقمح ، وكل منهما يؤدى الى عصر سابق لعصرالزراعة ، أو سابق لزراعة الأشجار والشجيرات ، الى مرأى

أموى للعالم مصنوع من ساحة من السافانا مغمورة بالمياه ، من "أرض رخوة" حسب تعبير يافار . ومع ذلك ففى حين أن السنبلة ترمز ، فى خاطر باشوفن الى التكاملية المتناسقة للجنسين فى الأسرة التى تحكمها الأم ، فإن شجرة جوز الهند هى فى اسطورة يافار موضوع لنضال يتنافس فيه الجنسان بقسوة فى نطاق أسرة لا تنتمى فيها السلطة الى أحد ، وحيث عقدة أوديب هى قوام كل نزاع . وأخيرا ، وآخر تواز نسجله ، فإن فكرة العودة الى السيادة النسوية الأصلية ، بأى شكل كانت ، والتي تمثل عند باشوفن تدهور الحضارات ، نجدها فى خوف رجال يافار من أن تفلت سيادتهم من أيديهم لصالح النساء . العودة الى هيمنة الأم ، عند الجميع تعتبر كأثر للأفول الاجتماعى والثقافى .

ترى كيف يتسنى لنا أن نفهم أن مجتمعا ميلانيزيا ، ورجل قانون غربيا من القرن التاسع عشر يلتقيان على هذا النحو فى تصورهما "التاريخى" للعلاقة بين الجنسين ؟ ذلك لأنه إذا كانت الفروق ظاهرة للعيان (نظام التعاقب ، الرؤية الأخلاقية المثالية للمرأة الغائبة عن مفهوم اليافار ، التقييم الجامع للضدين بالتساوى لعصر سيادة النساء عند باشوفن ، فى مقابل الحظر له فى ميلانيزيا) فإن أوجه الشبه مع ذلك ليست أقل وضوحا : من ذلك العنف ، وحركة الانعكاس ، الشىء الذى يميز الانتقال من مرحلة الى أخرى ، عصرموسوم بإدارة سيئة للعلاقة بين الجنسين ، سابق لعصر سيادة النساء ، جماعة من النساء لها خصائص عبادة القضيب (كرمز للإنسال) ، تقطع مؤقتا العلاقة بمجتمع الرجال ، تقديم سيطرة الذكور عن طريق الشهوة الجنسية عند شخصية مؤلهة ، وبشكل عام الأسبقية الضرورية لنظام سيادة الأمومة (على أساس أنه قائم على وظيفية طبيعية) حتى يتوطد قانون أبوة الرجال آخر الأمر . وأهم نقطة مشتركة هى أن المرحلة القديمة تتكون من وظيفة أبوية ذات قدرة كلية شاملة . ثم إن عنوان كتاب باشوفن ينوه بالأكثر على الأم ، وليس فقط على المرأة ، مصححا بذلك الإيضاح الوارد بمحاضراته السابقة . وأساطير يافار ، فى موازاة ذلك لاتنى تعرف المرأة

تبعا لوظيفتها الأمومية المزدوجة ، باعتبارها والدة ، ومرضعة

إن أول رابطة بين باشوفن وبين يافار تسلك بوضوح طريق أساطير البحر المتوسط قديمة العهد ، وهى التى تغذى نظرية باشوفن . ولكن إذا كانت الثقافات الإغريقية الرومانية تعمل بمثابة وسيط بين المؤرخ البازلى (أى باشوفن) وبين أهالى يافار ، فإن باشوفن يؤدى لنا دور الوسيط بين الأساطير القديمة وبين يافار . إن تقارب الأساسين الأسطوريين واضح ، ويفسر دون شك البعد الشخصى الذى استخدمه بعض النشوئيين (أصحاب مذهب النشوء والإرتقاء - المترجم) فى نظريتهم . ذلك لأنه إذا كان تيار الأفكار فى عهد من العهود مستقلا فى جزء منه عن الأفراد الذين يمثلونه ، فثمة عناصر شخصية تبرز فيها ، وتجد من يدافع عنها. وفيما يختص بباشوفن (المولود فى عام ١٨١٥) فإن أدريان توريل Adrien Turel† يفسر اتجاهه عن طريق الاضطرابات الإجتماعية والسياسية التى حدثت فى زمنه ، بما فيها تحدى المجتمع الحضرى الأرستقراطى الذى كان ينتمى اليه ، عن طريق ثورة الريف "البازلى" فى عام ١٨٣٠ . ويبدو لنا ، على العكس من ذلك أن أحداثا جساما ، من قبيل ثورة يوليه ، وسقوط الأمبراطورية الثانية ، أو دخول غاريبالدى روما (وقد شهده باشوفن) لم توفق فى صرف هذا المحافظ الذى يحميه وسطه وثروته عن أحلامه فى النشوء والارتقاء ، وفى الأمومة . ويتعين لتعريفه تعريفا أفضل ، كما يقترح من قدموا له ، معرفة ما قد اقتبسه عن علم من هيجل ، وما عرفه من آراء هنرى مين Henri Maine الذى دافع فى "قانونه القديم" Ancient Law الذى صدر فى السنة نفسها التى نشر فيها كتابDes Mutterrecht عن القضية المضادة الخاصة باسبقية نظام الأبوة، أو أيضا معرفة الى أى حد تأثرت نظرية باشوفن - ولو أنها بسطت فى محاضرات سابقة على "أصل الأنواع" (١٨٥٩) - بالسوابق الداروينية (نسبة الى دارون) ، وكيف تتخذ وضعها بصورة أعم بالنسبة لمذهب النشوء والارتقاء الفيكتورى .

إن فكرة باشوفن الخاصة بالتدفق النشوئى التقدمى الذى يجرى بتناوب الأضداد تبدو أحيانا صادرة مباشرة من الجدلية الهيجلية :

"لا يمكن البتة حدوث تغيرات حقيقية فى وضع كل من الجنسين دون أن تصاحبها أحداث دموية . والانقلابات العنيفة هى القاعدة ، وكل مبدأ ، حين يتقوى الى أبعد حد ، يستثير رد الفعل الغالب للمبدأ المضاد . وعلى هذا النحو فإن التعسف نفسه يصير أداة رافعة للتقدم . ومع ذلك يقول باشوفن ، بعد بضع صفحات ، العكس تقريبا من هذا :

" ... لا يعرف تاريخ نوعنا (البشرى) أية طفرة عنيفة ، أو تقدم مفاجىء . وإنا لنجد فى كل الأنحاء تنقلات متتالية ، وسلسلة من الدرجات التقدمية ، حيث كل مرحلة ، تحتفظ ببعض العناصر التى سبقتها ، ثم تستبقى أيضا فى بعض النقاط ، فتتوقع ما سوف يليها"

ومع ذلك فلسنا متأكدين من أن باشوفن قد استلهم هيجل : كان يكفيه أن يطالع الأساطير بعناية . وتأتى أسطورة يافار فتثبت أن النفس البشرية تسعى أحيانا ، لا فى الغرب فقط الى إعادة بناء ماضيها حسب مبدأ "التجربة والخطأ" . إن مؤلف "فينومينولوجيا الروح" (وهو هيجل -المترجم) Phenomenologie de L'esprit† يعتقد أن الإنسان ، فى بحثه عن المطلق لابد أن يجد توازنه وسعادته فى توافق الأضداد . ولكن هل مذهب أبوللو Apollonisme† عند باشوفن ، وهوخاتمة تسلسله الزمنى النشوئى هو حقا حد وسط ؟ اليس هو بالأحرى النصر المثالى لواحد من قطبى جدل" الجنسين الذى يعبر دون شك بكيفية أكثر عقلانية وسلمية مما فى اسطورة يافار ، ولكنها تنتسب اساسا وأخيرا الى انتصار "السوومب" على "الجاربوالجو" ، الانتصار الذى بواسطته يكون "الحل"المفروض على الخصيصة المتناقضة للعلاقة بين الجنسين هو بالذات ما يثبتها فى أحد الطرفين . أما بخصوص بيئة باشوفن الاجتماعية ، فإنه يبدو أنه كان يعيشها بكيفية متناقضة . وكانت نشأته الأسرية التى تتسم بتعلقه طوال حياته بأمه (لم

يتزوج الا بعد وفاتها بتسع سنين ، تزوج امرأة من الوسط البورجوازى المحلى ، تصغره بثلاثين سنة) كانت مغايرة للمجتمع البطريركى البروتستانتى الثرى الذى ينتمى إليه . وربما يتعين علينا فى هذا التمييز أن نحاول البحث عن تفسير للمتناقضات الفكرية التى يذكرها "فروم" Fromm† فهو من صفوة القوم ،يعارض الديموقراطية ، وتحرر المرأة سياسيا ، ولم يجعل للمرأة مكانا ممتازا الا فى ماض رومانسى بعيد . ونظرته ، كمؤرخ أساطير يكشف عن تناقضاته الداخلية . فهو يقول من جهة:

" عصر سيادة المرأة هو روح التاريخ البشرى ! هو كذلك بطبيعته السامية ، بالعظمة البطولية والجمال الذى يضفيه هذا العصرعلى المرأة ، بالقوة الدافعة التى ينسبها لشجاعة الرجال وكرمهم ، بالأهمية التى يعلقها على حب النساء ، وأخيرا بالعفة التى يتطلبها من المراهق" .

ومن جهة أخرى :

"كل هذه المعايير الهامة لمبدأ النظام تلزمنا أن نستنتج أن تفوق هذا النظام بفرض انتزاع العقل من حقائق الطبيعة الفظة ، كما يفرض انتشاره المظفر رقيا للجنس البشرى فيما وراء قوانين الحياة المادية" .

لقد رفع ديونيسوس مرتبة الأب فوق مرتبة الأم ، وحرره أبوللون من كل ارتباط بالمرأة . إن أبوته من غير أم أصبحت أبوة روحية فحسب ، كما نجدها فى رمز التبنى مثل هذه الأبوة تكون إذن خالدة لا تخشى ظلمة الموت، ويظل ديونيسوس اله الشهوة والخصب خاضعا لها" .

وأخيرا تنتصر إيديولوجية باشوفن على الصور المكبوتة ، وينتصر أبوللون على أفروديت . هذا الالتفاف الطويل حول الماضى ، هذا الإعداد المعقد للمخاطر "التاريخية" فى العلاقة بين الجنسين ، لكى يؤيد فى نهاية المطاف الأب ، والدولة ، والمال ، والمبادىء الأخلاقية ، الا يعبر عن نجاح تام للنظام الدفاعى الذى أقامه

الرجال ، ليس فقط لحماية مصالحهم الطبقية ، ولكن ربما أيضا للتوقى مما سبق رفضه ؟

وفى هذا النطاق من الحقيقة والواقع ينضم باشوفن ، ومذهب النشوء والارتقاء فى عصره الى الأساطير الميلانيزية . فاليافار ، وهم مجتمع بلا طبقات، إذ يؤلفون لأنفسهم قصة خيالية تاريخية انطلاقا من مواد نفسانية، فإنهم يعبرون تعبيرا ثقافيا عن انتسابهم الى زوجين أبويين (يرمزون لهما كما رأينا بزوجين طوطميين) ، ولعلهم بذلك يتجنبون الكبت النهائى ، الرفض الذى يؤدى الى ما لا يمكن التصريح به . إن النشوء الأسطورى للنظامين الجنسيين يذكرنا بالتطور الأونطولوجى (تطور الكائن الفرد) : فالجزع من العودة الى الأم ، المعبر عنه بالخوف من نكوص الذات الجماعية الى عصر "الجاربوانجو" تعترضه العملية الدفاعية والمطمئنة القائمة ضدها ، ويدعم صورة الأب بتأكيد قوة الذكور وتبدو الخطورة المتمثلة فى العودة الى شكل من سيادة النساء ، تبدو أحيانا وقد استشعرها أولئك الذين يؤولون أساطير يافار على أنها خطر "طبيعى" مستديم ، يتعين على الرجال أن يدافعوا عن أنفسهم ضده بمداومة اليقظة ، ومن ثم كانت المهمة السرية التى تحيط بالعبادة – ومن ثم كان أحد مبررات العبادة نفسها . والأبناء "الطموطميون" المتقمصون فى شعائر يانجس ، وكذا بطل الأسطورة الذى درسناه ها هنا يبدون بمثابة تشخيصات لدرء هذا الخطر .

والهدف المشترك من علم الأساطير "الباشوفنية" ، وكذا مذهب النشوء عند اليافار هواقتراح إعادة توزيع القدرات الجنسية بحيث تؤول فى نهاية المطاف الى التصديق على تفوق الذكور الموجودين . إلا أن هذه الإيديولويجيات ، على هذا النحو تكشف عن شىء من أصولها ، وليس فقط من وظيفتها . فتوزيع القدرات المتقابلة ، من حيث الزمان إنما هو أسلوب من عدم الإقرار بالتناقض الحالى والتزامن لهذه الكائنات ، ومن ثم طبيعة التنافس القائم بينها ، وهى طبيعة يتعذر تفسيرها . والأيديولوجية الذكورية لهذا العمل يقويها ويناقضها فى آن

واحد الأسطورة التى تؤكد على هذا النحو ما بها من اجتماع الضدين .

والإيديولوجيات ، كما كتب ايرنست جيلنر Ernest Gellner† تعلن عن الحق انطلاقا من الباطل . وهى تستأثر "بالتصديق" بالرجوع الى عالم سابق" . والإيديولوجيات ، وهى مهيمنة ، ولكنها فى الوقت نفسه تحمل الأمل ، فإنها "تقترح حلولا احتكارية فى مجالات لا تحتكر فيها السلطة كلها ، أو بعضها .

باشوفن والنزعة النسوية "الأنثروبولوجية"

إن نظرية باشوفن ، وقد نزلت الي مرتبة الأحفورة فى تاريخ الأفكار الأنثروبولوجية اكتسبت مع ذلك صفاء جديدا لدى المدافعين المعاصرين عن نزعة نسوية أنثروبولوجية مطلقة . وكانت مدرسة فيينا ، وبعدها بنوع خاص بريفولت (٤٠) Briffault†قد تناولا القضية الخاصة بأسبقية نظام سيادة الأمومة . وقد أسبغ هذا المؤلف الأخير قيمة تاريخية على الأساطير التى تنسب الى النساء السيطرة الأولى على الشعائر الدينية ، السيطرة التى انتزعها منهن الرجال فيما بعد ، إن مجرد ادعاء أسبقية السلطة النسوية هو الكيفية النشوئية التى تسعى هذه النزعة النسوية "الأنثروبولوجية" الى أن تحارب بها سيادة الذكور المعاصرة ، أو على الأقل جعل الرجال مسئولين عن مؤامرة ، قديمة وحالية فى وقت واحد ، تستهدف تأسيس الوضع الإجتماعى الحاضر . ومن حيث الشكل لسنا بعيدين عن الأساطير اليافارنة ، والباشوفنية ، ولكن الجديد فى الأمر ، على العكس من ذلك ،هو مولد - أو دعم - أيديولوجية نسوية مكافحة . والواقع أن النزعة النسوية هي على عكس مطالب النساء بصفتهن أمهات ، أو إنها بمثابة حنين الأم الى العودة الى أيديولوجية الذكور المسيطرة . إنها نتيجة إعداد دفاعى لأيديولوجية مضادة ، ليس لها ما يعادلها - فى حدود علمنا - فى المجتمعات التى يدرسها عادة علماء الإثنولوجيا (علم أصول السلالات البشرية -المترجم) . وعلى ذلك فمما يثير الدهشة على الأقل أن الحدس التاريخى نفسه أفاد فى

التصديق على تفوق كل من الجنسين على الآخر ، وأن باشوفن - الذى يتوق الى تأييد الأمومة ، لكنه يدافع أخيرا ضمنا عن الحق الأبوى - هوالذى التمس معاونته بعض المؤلفين من أنصار الحركة النسوية الذين لا تكاد "أنثربولوجيتهم" تخفى مطالبهم الحقيقية (والمشروعة) بأن العودة الى النظام الأمومى "الباشوفينى" قد يكون تحقيقه مع ذلك عسيرا وإنا لنشعر أننا هنا من جديد على صلة مباشرة بتصوير لتطور الكائن الفرد ، حيث تكون أولوية الصلة بالأم مدعمة ببعد اجتماعى تاريخى من قبل الحركة النسائية ، فى حين تتغذى الأيديولوجية الذكورية ضمنا من دوام بذل الجهد في سبيل الدفاع عن الإستقلال خارج نطاق الأم . ويبدو واضحا أن هذه الحركة النسوية تخطئ الطريق ، ليس فقط على المستوى العلمى ، ولكن أيضا من حيث ما تدعيه .

ومن الضرورى فى هذا الخصوص التأكيد بأن المدافعين عن أنثرويولوجيا حقيقية عن المرأة والأنوثة ، والذين يمثلهم علماء الأنثرويولوجيا من النساء (اللوائى أتاحت أعمالهن ، منذ قرابة عشرين سنة أن يطرحن بصور مختلفة بعض المشكلات الأساسية) قد ابتعدوا بوضوح عن مثل هذا الاتجاه ، وكثيرا ما أبدوا مقاومة عنيفة

وبعد باشوفن ، تخيل فرويد أيضا ، وقد استهواه البنيان التاريخى العرقى ، تخيل فى الطوطم ، وفى التابو اسطورته الخاصة بالعشيرة البدائية، وقتل الأب ،ومولد النزعة الطوطمية : إن مثل هذا التموضع فى التاريخ يجد عنده مصدره فى مجموعة التصاوير النفسية عند مرضاه ، وفى "اثنوجرافية" "فريزر" †Frazer، ولكنه يتحقق بتأثير "فعل ارتجاعى" †Feed - backيمضى من عقلانيته العلمية الى الخيال الجامح . وعلى هذا ففى وسعنا أن نميز فى أبنية يافار ، وباشوفن ، وفرويد ثلاثة أنماط مختلفة الوساطة لمشكلة واحدة .ولا شك فى أننا لا نشير هنا إلا الى "الطوطم والتابو" ، وهو الكتاب الوحيد من كتب فرويد الذى يعتبر بحق قديما ، وفيه فكرة العشيرة البدائية التى لم يزل يستخدمها للتحليل النفسى على

أنها التعبير اللاتاريخى (أى الأسطورى) للعقدة الأبوية ، أو "لذرة من قرابة بدائية" لا تشغل سوى بضع الصفحات الأخيرة . فقط يحاول رينيه جيرار Rene Girard† لكى يدعم قضيته الخاصة التضحية ، أن يحيى بالكامل ما فى هذا "الحدث" من صدق تاريخى (الأمر الذى كان فرويد قد دحضه دون شك فى أواخر حياته) ، وينقذ فرويد الإثنولوجى مع إدانة الآخر .

لقد رأينا أن الفكرة الرئيسية للأسطورة عند يافار ، وكذا عند باشوفن فكرة مزدوجة . فالعنصر الأول عنصر نفسى اجتماعى بطبيعته ، والعنصر الثانى ايديولوجى ، والعنصران ضد المرأة . الأول لأن الذكر لابد أن يكون فى تكوينه ضد المرأة التى انحدر منها ، والثانى لأن كل إيديولوجية تنتج عن طريق الطائفة الاجتماعية السائدة . أحدهما يعرف التفرقة الجنسية بعبارات البنوة ، والثانى يضع الجنسين فى مواجهة نوعية على الساحة التاريخية الاجتماعية . غير أن الذكر فى كل من السجلين قدم بالفعل على أنه شرط مسبق . ويبدو للخاطر أن الأمر يؤول الى مصادرة على المطلوب : فالأسطورة تعبر عن المصير الفردى لشخص مذكر فقط ، والأيديولوجية تصدق على نظام اجتماعى قائم بالفعل . والوسيلة الوحيدة للخروج من هذه الدائرة هى من جهة جعل الأسبقية للتفرقة البنيوية بين الجنسين من حيث الولادة (لا تبادلية يتعذر اختزالها) على مجرد تنافس النوعين ، ومن جهة أخرى إرجاع مشكلة سيطرة الذكور الى طريق الجدل الأوديبى ، وحل هذا الجدل . إن استقلالية الذات المذكرة تعمل بمثابة لغة تعبر عن التحرر الخيالى للمجتمع من "حكم المرأة" . ولا يبدو من قبيل العبث اقتراح تواز بين الاختصار البيانى لتطور الكائن البشرى الى ثلاث مراحل (المرحلة الأوديبية، ومرحلة الكمون ، ثم مرحلة حل مشكلة أوديب) من جهة ، ومن جهة أخرى تعاقب المراحل النشوئية الثلاث ، الا وهى عصر "الأزواج والزوجات" ، وعصر المجتمعات المنفصلة (كمون اجتماعى) ، ثم سيادة نظام الذكور . إن الشخصية الفردية ، والاجتماعية ، اللبيدى ، والسياسى تتراكب فى نفس البيان التطورى اللغوى

الزمنى وإنا لنتعرف ها هنا على التوجيه الثنائى للتأويل الذى أجراه بول ريكور Paul Ricaeur†(بالاشارة الى فرويد وهيجل معا) ، الا وهو "حركة تحليلية ارتدادية نحو العقل الباطن" من جهة، و "حركة تركيبية تقدمية " صوب العقل ، من جهة أخرى وليافار مثلهم مثل باشوفن يبدو أنهم استخدموا هذا السياق، ثم لجئوا لجوءا ضمنيا إلى "علم آثار الإنسان" لكى تهيىء له (مصيرا مراهقا) . وفى هذا المعنى فإن الاسطورة هنا أيضا هى ماسماه "أندرية جرين" Andre Green†الموضوع الانتقالى الجماعى الذى يربط الإنتاج النفسانى الفردى وبارامترات (ثوابت) الحياة الاجتماعية . إن تجربة تطور الكائن الفرد فى نشأته التى تواصل الحديث عن الفرد البالغ تجد نفسها مترجمة الى مصطلحات ثقافية حيث يصبح المجتمع بإجماله موضوعا لهذا البحث .

جـــان بيير كـرتيـان
Jean-Pierre Chretien

البُعد التاريخى للعادات الغذائية فى أفريقيا

لو أنك أنعمت النظر فى المؤلفات الباحثة فى التطورات الماضية للمجتمعات الأوروبية لألفيت أنها تنوه بالبعد التاريخى للعادات الغذائية تنويهاً كبيراً . ولكن ، على الرغم من هذا التنويه ، لا يزال بعضهم يدهش حين يرى أن زيت الزيتون فقد فى

ترجمة : أمين محمود الشريف

بروفانس(١) فى أخريات القرون الوسطى، تلك المكانة التى كان يطيب للناس أن يعزوها إليه فى تلك المقاطعة ، كما قد يدهش الذواقة لطاجن "الكاسوليه"(٢) فى الجنوب الشرقى من فرنسا حين يعلم أن أسلافه عجزوا عن تذوق هذا اللون من الطعام إلا بعد اكتشاف أمريكا ، وإدخال الفاصوليا ، وهى ضرب من الفول .

أما فى افريقيا فالصورة أشد جموداً من ذلك ، سواء فى مخيلة الجماعة أو فى المؤلفات المتخصصة ، فقد تضمنت المأثورات الشفهية كل الإسهامات المتتابعة التى تؤلف التراث الزراعى الراهن إلى حد إضفاء هالة من الأبدية عليها ، حيث يزعم أحد الفلاحين فى افريقيا الوسطى أن القمح قد زوع دائما فى قريته ، على الرغم من ان هذا النبات لم يُستورد إلا من أمريكا فى القرن السادس عشر . وتقدم لنا الأدبياتُ الافريقية الزنجية فى أوائل القرن العشرين صورة ثنائية للإنتاج الزراعى ، والعادات الغذائية المترتبة عليه ، متعمدة التفرقة بين عصرين : عصر ما يسمى بالفترة التقليدية القديمة ، وهى فترة محددة الزمن تتسم بطابع الثبات وعدم التغير ، وعصر التحولات التى بدأت بالاتصال الخارجى والاستعمار . ويقول أصحاب هذا الرأى إن دراسة العصور القديمة هى فرع من علم الإثنوغرافيا (=علم يبحث فى أصل الأجناس البشرية والعلاقة بينها وانتماء بعضها إلى بعض) ، فى حين أن دراسة العصر الحديث هى فرع من علم الاقتصاد السياسى . والعصر الأول هو عصر التقاليد والأعراف الموروثة ، والعصر الثانى هو عصر التطور ، وهو يعارض العصر الأول . وفى كلتا الحالين نجد أن الاحداث الجغرافية والبيولوجية ، الثقافية ، وسياسات التحديث الخارجية أو الحكومية قد أكتسحت أمامها اختيارات الفلاحين الافارقة وحساباتهم ومبادراتهم .

ولمدة عشرات السنين أكدت المؤلفاتُ الكبرى فى الجغرافيا ، والأنثروبولوجيا الاستوائية بكل وضوح ، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للغذاء ، ففى الثلاثينيات قام

---

(١) Province مقاطعة فى الجنوب الشرقى من فرنسا .

(٢) Cassoulet الكاسولية اسم لطبق او طاجن من الفول مطهو بالغلى البطىء يتكون من الفول وبعض البقول ولحم الخنزير المفروم وأحيانا من لحوم أخرى ، يُصنع بمقاطعة لانجدوك فى أواسط جنوب فرنسا (المترجم).

أودرى رتشارد بدراسة عامة للصلة بين الأرض ، والعمل ، والغذاء فى أوساط قبيلة "بابمبا" فى زامبيا الحالية . ومنذ قريب أى فى ١٩٦٥ فى مقال طويل عن الغذاء الأفريقى أكد لويس ، فانسان توماس النقطة التالية وهى :

«إن الافريقى الذى يوصف بكل سهولة بأنه جائع أو منقوص التغذية ، قد عوض هذا النقص بأن جعل الغذاء مدار الحديث فى الحضارة ، والحياة الاجتماعية ، واللغة ، والحكايات الخرافية ، والأمثال الشعبية ، والنظم الكونية ، والشعائر الدينية ... والمقولات الميتافيزيقية – كل أولئك يتحدث عن الطعام . وعلى ذلك فالعالم الغذائى الذى يُغفل الأبعاد الاجتماعية والثقافية لقضية الغذاء تكون معلوماته مبتورة ، وتبوء كل خطة يفكر فيها بالفشل الذريع" ا . هـ

ولكنْ يجب التسليم بأن تحليل التغيرات الطارئة على استهلاك ، الطعام ظل فى أغلب الأحيان محصورا فى الإطار الثنائى المتمثل فى العصور القديمة والعصور الحديثة . وهناك ثلاث مجموعات من العوامل تحكم العصور القديمة ، ألا وهى العوامل البيولوجية (=العوامل المادية التى يخلقها الغذاء نفسه والتى تجعل الإنسان ميالاً لأنماط معينة من الاستهلاك) ، والعوامل المناخية (الصيد ، وجمع الطعام ، وتربية الحيوانات والزراعة المحكومة بالمستويات المختلفة لسقوط الأمطار) ، وأخيراً ما يسمى بالعوامل الثقافية (العادات ، والاعتقادات ، والمحظورات) وهذه العوامل المختلفة هى قيود حقيقية بطبيعة الحال ، فقد أظهرت – على سبيل المثال – سيرة ذاتية لعامل سنغالى مهاجر صعوبة تذوق الطعام الذى لم يألفه فى وطنه ، وأخذ يحكى طريقة طهى الأرز فى بلده أبيدجان ا وكذلك ذكر لويس – فنسان توماس تعلق الجماعات العرقية بين مزارعى نيجيريا بأساليبهم الخاصة فى طهى الطعام ، ولكنه أضاف إلى ذلك مباشرة قوله : «واذا استهلك بُوزى (نسبة لقبيلة بوزو) ٧٦ جم من البروتينات ، فى مقابلة ٦٨ جم يستهلكها "بيلى" فهل يرجع ذلك الى أنه بُوزى بيولوجيا وصياد مهنيا ، ونصف "أينمى(١) ونصف مسلم

(١) أنيمى نسبة للأنيمية (animism) ومعناها مذهب حيوية المادة أى الاعتقاد بأن لكل ما فى الكون روحاً أو نفساً ، وبان الروح أو النفس هى المبدأ الحيوى المنظم للكون . (المترجم) .

دينيا ؟ الحق أنه لا شيء أبعد عن الصواب من فصل الحقائق البيولوجية عن الأنماط الاجتماعية والثقافية» ا.هـ . وصحيح أن تقرير الأنماط الثابتة والقوالب الجامدة في مجال الغذاء يلقى نجاحا سهلاً . ومن أمثلة ذلك "السور كروت" (طعام ألماني مُعَدّ من الكرنب المخمر والمكرونة) (طعام ايطالي) والكتشاب (صلصة الطماطم) وكلها أطعمة ذات طابع قومي ، ولم تنجُ افريقيا من ذلك . ولكن التصنيفات والتقسيمات التي يزعمون أنها تقوم على أساس علمي بينما هي في الواقع نابعة بطريقة خبيثة ماكرة من النزعة العنصرية في القرن التاسع عشر ، قد أقرت وأجازت أموراً مستمدة من الرموز الثقافية والانطباعات العابرة ، بل من الأفكار الخاطئة والهازلة . مثال ذلك ما ورد في مشروع السنوات العشر لتطوير إقليم رُواندا - بُورون في ١٩٥١ إذ عزا هذا المشروع للجماعات الثلاثة (باتوتسي ، وباهوتو ، وباتوا) النازلة في هذا الاقليم الذي خضع لسيطرة بلجيكا سابقا وجبات نوعية خاصة ، دون مراعاة الاختلاف في مستويات المعيشة داخل كل جماعة ، بل دون مراعاة الاختلافات الإقليمية . ووردت في نهاية هذا المشروع العبارة الآتية : "إن الباتوا يأكلون كل شيء تصل اليه أيديهم في أي ساعة من ساعات النهار ! أليست هذه العبارة تذكرنا بصورة "المتوحشين الذين لا يفكرون إلا في ملء بطونهم ، ويلتهمون كل شيء ابتداء من أكل لحوم البشر إلى اقتيات المواد الحيوانية والنباتية معا؟!

وأختم هذه المقدمة بايراد بعض الملاحظات التي أبداها "جان بيير شوفو" في مقال حديث عن ساحل العاج ، قال :

«ومن الواضح أنه قبل الحقبة الاستعمارية بزمن طويل اختلفت الشعوب في اختيار نظم إنتاج الطعام زمانا ومكانا . ويبدو لنا أن هذا الاختلاف لا يرجع إلى عوامل بيئية أو ثقافية جامدة بقدر ما يرجع إلى الانتشار عن طريق الاتصال بين الجماعات العرقية . ان مثل هذه العوامل تحدث بالفعل ولكنها محكومة - الى حد ما - بالملابسات التاريخية (= الزمانية) والمكانية التي يقوم عليها كل نواحي الانتاج والتطور والتنمية ا.هـ .

ومن أسف أن مؤرخي افريقيا في الستينيات والسبعينيات جنحوا في دراساتهم للنظم الاستعمارية في المجتمعات السابقة على عهد الاستعمار الى العناية بحياة الملوك

والدول والحروب والتجارة ، والمدن الكبيرة والأحداث الهامة ، وذلك لتأثرهم قبل كل شيئ بالتغييرات السياسية الكبرى . ولقد كانت هذه مرحلة هامة ولكن حان الآن الوقت لأن نكشف النقاب عن القرى ، وطرق الانتاج ، والحياة اليومية ، والصحة ، والسكان ، والاعتقادات ، والنظرات العالمية التى طواها النسيان فى ظلام التقاليد التى عفى عليها الزمن . ومن أجل هذا ظهرت - على سبيل المثال - مؤلفات فى تاريخ الريف بمعاونة المؤرخين الأوروبيين والأفارقة . والغذاء هو من أصعب الموضوعات فى هذه المؤلفات ، إذا أريد التصدى لهذا التحدى الذى يواجهنا ، وهو تعديل المنظور التاريخى بحيث نحصل على رؤية واضحة للحقائق التاريخية . ونحن لا نهدف الى رسم جدول مقارن بالنتائج فى هذا المقال ، ولكن يبدو لنا من الأمانة أن نحدد نواحى البحث المختلفة بكل ما تتضمنه من القضايا والمجالات والمناهج .

(أولا) هل الغذاء فى افريقيا مطرد أم متنوع ؟ سؤال جدير بالدراسة .

وقبل أن نسأل عن إدخال تعديلات فى النظم الغذائية ، على المدى الطويل ، مبنية على المصادر المكتوبة أو الشفهية أو الاثرية التى يستخدمها المؤرخون ، يجب أن نشير الى بعض الملاحظات الأولية الواردة فى الدراسات الجغرافية والانثروبولوجية التى تصف الحال بين الجماعات الزراعية الأفريقية فى القرن العشرين . وتكشف هذه الدراساتُ عن تعقيد وتنوع الغذاء الذى يستهلكه كل مجتمع مما يتنافى مع الرأى القائل باطراد الاغذية القديمة ، وتُبرز بكل وضوح اختلافَ الوجبات الغذائية ذاتها فى اثناء النهار ، وفقا للفصول ، والأعمار ، والذكور والاناث ، ووفقا للأحوال والاوضاع ، كما تُبرز الظروفَ الاستثنائية - وإن حدثت بصفة دورية - فى حالتى الفقر والغنى . وهذا الاختلاف شبيه بسلسلة من الثغرات والثقوب يدخل فيها - عبر القرون - الأطعمة المستعارة والمستحدثة والمهجورة ، والأطعمة التى أعيد تركيبها ، كما يدخل فيها إعدادُ الطعام وطريقة اكتسابه . وهذه المسائل تؤدى بنا فى النهاية الى بحث شامل فى تحديد الأغذية الافريقية وإدارة البيئة كلها .

(١) سوء تقدير الأغذية الافريقية :

إن الاهتمام الشديد بمكافحة الجوع قد حمل المراقبين على أن يؤكدوا أهمية الأغذية الأساسية التى تزود الإنسان بالسعرات الحرارية ، وهى الحبوبُ (=المكرونة الشريطية ، والثريد ، والسميد) والدَّرنات ، والنباتات البقولية ، وأن يغفلوا كل ما يصاحبها مما يسمى فى شرق افريقيا بالملوحات وهى تشمل الخضروات والدهون واللحوم التى تُتبِّل الطعام ، بالإضافة إلى البروتينات والفيتامينات والمعادن الأساسية ، وهذه الملوحات تطابق ما أسماه علماء التغذية وفى العصور الوسطى "بالمكملات" أى كل ما يمكن أكله مع الخبز . ففى كيروندى – مثلاً – تعنى كلمةُ إمبويا الخضروات كما تعنى الأسماك بل اللحوم لأنها تكمل الخبز أو طبق الفول فى الوجبة الغذائية . ويمكن الحصول على هذه الأطعمة الجوهرية من بستان الخضر ، ومن تربية الحيوانات ، وصيد الأسماك والحيوانات أو فى أغلب الأحيان من جمع الطعام فى البرارى والقفار . وقد أغفل علماء الاقتصاد والزراعة هذه الأطعمة فى أغلب الأحيان . ونحن نسأل : كيف يمكن تشجيع هذه الأنشطة الهامشية التى غالبا ما تكون غير جدية وأحيانا ما تكون موسمية ، وأحيانا ما تكون مقصورة على الأطفال والنساء ، ومع ذلك فهى مفيدة وموجودة فى كل مكان . وقد أكد العديدُ من الكتاب أهميتها الخاصة فى أقاليم الغابات ،وهى فى هذه البيئة لا تقتصر على الأراضى التى استؤصلت منها الغابات بل تشمل كل ما يمكن جمعه من الطعام فى بيئة طبيعية مشهورة بكل ما تنعم به من موارد .

وفى وسع الإنسان أن يعرف – على مستوى الاستهلاك – كافة الموارد الغذائية القديمة ، وذلك بدراسة أساليب طهو الطعام . بيد أن هذه الدراسة لم يتم إجراؤها حتى الآن ، كما أكد "كلود سفرى" فى أحد الأعداد الأخيرة من مجلة "جنيف – أفريك" حيث قال :

«لا تزال هناك حتى اليوم عاداتٌ غذائية راسخة ، ترتبط بالأرض والمنتجات المحلية. ويؤسفنا أن نقول فى هذا الصدد إنه لم يقم أحد حتى الآن بدراسة تفصيلية لهذه العادات. ولا شك أن إعداد أطلس بالغذاء التقليدى فى البلاد الأفريقية جنوبى الصحراء الكبرى

سوف يعود بفائدة جمة على كل المهتمين بقضية الغذاء الافريقى» ا.هـ .

ومن المؤكد أن مثل هذه الدراسة المستمدة من العديد من البحوث والتقارير والبيانات المشتملة على معلومات متفرقة من شأنها أن تزودنا بمعلومات دقيقة عن حالة الغذاء الافريقى قديما ، إذ نستطيع ، بالرجوع الى جدول يبين تركيب الطعام - أن نتبين أهمية بعض الخضروات الورقية فى تزويدنا بالفيتامينات والكالسيوم والحديد .

ولكن فهم أساليب الطهو القديمة يتطلب أيضا تحليلاً للأذواق يصعب القيام به لافتقارنا الى الكتب المؤلفة فى طهو الطعام والبحوث الخاصة ، العادات والأساليب الغذائية . ومن ناحية أخرى فإن التحدث مع الشيوخ وكبار السن من شأنه ان يبصرنا بهذه الأمور . ويقول ل . ف . توماس إن قبيلة "ديولا" لم تميز بين ما هو ملح وما هو حلو إلا منذ عهد قريب . ونحن نظن أنه يوجد ما يشبه ذلك فى "بوروندى" حيث تعنى كلمة "حوسوسا" (ومعناها طيب المذاق) حلو المذاق أو ملح المذاق ، لأن السكر لم يدخل فى غذاء الراشدين إلا منذ عهد قريب . وجدير بالذكر أن كتب طهو الطعام لا تشير إلا إلى الوجبات الغذائية الحديثة ، وغالباً ما تنقل أساليب الطهو فى لشرق أو فى منطقة البحر المتوسط ، أعنى قبل الاستخدام الواسع على الساحل- للنكهات المبنية على التوابل حيث يعتمد مذاق الطعام على درجة تتبيله أو "لذعته" من الفلفل أو الفلفل الحلو (الأول يرد من الشرق الأقصى، والثانى من أمريكا) . ومن قبلُ (وهنا يوجد أيضا - بلا شك - فى تاريخ المطابخ الأوروبية) كانت النكهة الطيبة مبنية على مرارة الطعام أو الجمع بين الخضروات المرة والزبدة الزنخة قليلاً ، أو اللحوم المجففة - على سبيل المثال . وهذا هو الحال فى "بوروندى" حيث يجمع أحد ألوان الطعام المفضلة فى الحفلات الأسْرية - واسمه بيرنج" - بين الزبدة وبعض الخضروات مثل أوراق القلقاس أو الاسفناخ المر المسمى "إبسوجى" . وكثيرا ما يقال اليوم انه لم يوجد أى فن لطبخ الطعام فى هذا الاقليم الافريقى ، وانما يوجد الطعام المغلى فقط . وقد تغيرت الاذواق بعد ورود وصفات جديدة من ساحل المحيط الهندى أن من زائير أو من أوروبا . ومن المفيد فى هذا الصدد أن نقارن بين هذه العادة وبين طريقة تذوق الجعة (البيرة) وبخاصة الجعة المصنوعة من السرغوم (نوع من الذرة) . ومن عادة القوم أنهم كانوا يقدمون لأحد الأعيان نوعا ممتازا

من الجعة من باب الاحترام وهى مرة المذاق . ومما يذكر أن العجوز الذى أخبرنا بذلك فى شمال بوروندى فى أغسطس ١٩٨١ قال ان هذه الجعة تشبه الماء الملح الذى تحبه البقر - إنها قمة السعادة !

(٢) الفروق الاجتماعية - الثقافية

إن الفرق بين الولائم البهيجة التى تعقد فى الاحتفالات الجماعية الكبرى، والاجتماعات التى تعقد فى بلاط أصحاب النفوذ والسلطان وبين الوجبات اليومية ، يشبه - الى حد مدهش - الفرق فى أوروبا بين الولائم التى كانت تعقد فى القصور الفرنسية الاقطاعية وفى بيوت الأغنياء ، وبين الوجبات العادية التى تؤكل فى المناطق والقرى النائية .

ويبدو أن الفرق فى افريقيا قبل عهد الاستعمار كان مبنيا على الوفرة الاستثنائية ، وبخاصة وفرة المنتجات التى تستهلك بقلة مثل اللحم لا على طريقة الطهو أو تركيب ألوان الطعام . ولو أنك انعمت النظر فى هذا الأمر لألفيت أن ثمة فروقا ملحوظة فى نوعية ألوان الطعام والعناية المبذولة فى اعدادها . ولكن أبرز الفروق ما كان مرتبطا بحالة الأشخاص من حيث السن، والذكورة أو الانوثة ، والأصول العشائرية والمهن المتحفظة أو "الدنسة" وفترة الحيض أو الحمل ،والحداد ، والطقوس ، واليوم التالى للميلاد أو الزفاف الخ وكانت المحظورات عديدة ومستندة الى حجج تتعلق بالاعتبارات الصحية أو الرمزية ، أو الأخلاقية أو الدينية ، ولا يمكن فهمها إلا فى ضوء المنطق الخاص بكل مجتمع . وكثيرا ما كانوا يستنكرون الآثار الضارة بالغذاء المترتبة على بعض هذه المحظورات .

وهناك بعض مظاهر الانهيار الثقافى والاجتماعى جديرة بالاهتمام فيما يتعلق بتدبير كميات الطعام ، وآداب الضيافة حول المائدة ، والآداب الواجب مراعاتها فى الأكل . وقد أكد الجغرافيون والاجتماعيون والمؤرخون بحث أن العمليات المتصلة بحصاد المحاصيل فى

المجتمعات التى تتوافر فيها الأرض بوجه عام هى أمور جوهرية ، واعنى بها أساليب تخزين المحاصيل والاشراف على مخازن الحبوب (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) . وللأوضاع الأسرية والاجتماعية وبالسياسية صلة كبيرة بهذهالأمور ، مع مراعاة روح التضامن، والمعاملة بالمثل ، والمراكز الممتازة فى آليات إعادة توزيع الثروة .

وقضت عادة الضيافة حول المائدة بجلوس الجماعة كل يوم للمشاركة فيتناول طعام عام (ولا يخلو الأمر من تقيسمات فرعية عملية فى اطار هذه الجماعة ، وبخاصة بين الذكور والاناث) . وتعطينا هذه الضيافةُ معلومات مفيدة عن التضامن "الأسرى" بمعناه الواسع . وتتجلى "القرابة" على الأقل فى هذا الطعام المشترك كما تتجلى فى سلسلة الأنساب التى تفسر لنا - بصفة جزئية فقط - الصلات التى تتجاوز هذه الأنساب . ومن المفيد فى هذا الصدد أن نميز بين الطعام بمعناه الدقيق وبين الشراب . فالأخير يرتبط عموما بروح الأنس والألفة ، كما يرتبط بفئة الشباب وبالاستقبالات السياسية والاحتفالات الدينية ، ووقت الفراغ عند الصيادين أو عمال القرية . وقد أشرنا فى موضع آخر الى ثنائية "جرة الجعة" و "طبق الفول" فى بوروندى القديمة . ففى ناحية ترى جماعة من الرجال يضمون بين صفوفهم كل جيرانهم من سكان الجبال جالسين حول جرة الجعة الموضوعة فى وصيد (الفناء الأمامى) الخطيرة أو فى مدخل الدار ، وهم يرتشفون الجعة ، مما يساعدهم على تجاذب اطراف الحديث ، واتخاذ القرارات . وفي ناحية أخرى تريالنساء على مستوى الأسرة يجتمعن وحول المدفأة فى حجرة خاصة بعيداً عن أعين الرقباء . ويمكننا أن نرى "ثنائية" مماثلة على مستوى الإنتاج فى توزيع المهام (حيث يتولى أحد الجنسين زراعة السرغوم والموز ، والجنس الآخر زراعة الفول والبطاطا والقمح). ولا نستطيع أن نصف الصفات الغذائية والذاتية لهذه المنتجات المختلفة بمعزل عن الملابسات التى تحدد "الحياة الطيبة" .

وآخر تقسيم ثنائى يتمثل فى الآكلين المؤدبين والمخمورين المعتدلين من جانب والشرهين والسكارى من جانب آخر . ويظهر القانون الخاص بالمجاملات وآداب العشرة فى الحكايات ،والألغاز ، والامثال ، والمفردات اللغوية المتخصصة . مثال ذلك فى بوروندى أن المثال الأول للجسع والنهم يقترن بصورة شهية لا تشبع من أكل اللحم ، وهى

صورة منافية للقيود المفروضة على أكل هذا اللون من الطعام حيث إن الغرض الأساسى من تربية الماشية هو إنتاج اللبن لا أكل لحومها من غير أن نشير إلى الدور الاجتماعى والسياسى للبقرة فى هذا المجتمع .

(٣) تغييرات موسمية

ترتبط الأكلات الغذائية - كما يرتبط العمل فى الحقل - بمواعيد سقوط الأمطار ، ومواعيد حصاد المحصول . فهناك فصول رديئة تنذر فيها المحاصيل الضعيفة بحدوث المجاعات ، وهناك لحظات من الوفرة النسبية .

ويختلف الغذاء ليس فقط فى مقادير السعرات الحرارية المتاحة ، بل أيضا فى نوعيته الغذائية . ويختلف الموقف كثيراً من إقليم إلى آخر ، ويتطلب دائما الملاحظة الدقيقة على مدار العام حتى يمكن تقديره تقديراً سليما ويسعى الفلاحون لتعويض هذه الظروف الشاذة الحتمية بتنويع إنتاجهم ونشاطهم : فتراهم يزرعون المحاصيل الشتوية ، ويزرعون المحاصيل فى أسفل الوديان عندما يهبط منسوب الماء فى الأنهار ، أو عند ما يجف فيها الماء ، ويكثرون من صيد الحيوانات والاسماك خلال فصل الجفاف ، ويزرعون المحاصيل مرتين متى سمح المناخ بذلك ، بكل ما يترتب على ذلك من التنويع الغذائى (تأكل قبيلة جونجا اليام - درنات تؤكل كالبطاطس - خلال شطر من العام ، والحبوب خلال الشطر الآخر) كما قال ج. جودى) ، وتراهم يزيدون من تربية المواشى تبعا لمواعيد إنتاج العجول . وتظهر الملاحظة الزراعية لما يسمى بالممارسات التقليدية مزايا هذا الإكثار من الإنتاج الذى يتخذ غالبا صورة النظم الزراعية المتداخلة التي توفر المحاصيل فى سلسلة من المواعيد المتداخلة أو المتعاقبة مما يقلل من استئصال الأعشاب ويحمى الحقول لمدة طويلة من عوامل التعرية التى تفتت منحدرات الجبال . وبالاضافة الى ممارسة الزراعة المتداخلة تأتي - الى حد معين- الوجبات ذات الطبق الواحد جامعة بين الباذلاء والموز والبطاطا (فى اقليم البحيرات الكبرى) . وهناك أمر آخر يفيد فى ضمان الأمن الغذائى ، ألا وهو التجارة الاقليمية فى الطعام على امتداد مناطق الحدود بين قطاعات مختلفة الارتفاع أو المناطق ذات التربة المختلفة ومستويات المطر المختلفة . وقد أغفل

الكتاب عند وصفهم للأحوال الاقتصادية هذه المبادلات التجارية المرنة التى تتم غالبا فى غير الأسواق .

(٤) مواقف استثنائية

يتطلب إعداد الطعام فى بعض المناسبات جهوداًاستثنائية يمكن أن تظهر العيوب أو الأوليات أو الأساليب العتيقة فى النظام الاجتماعى . ويمكن أن نتبين ثلاثة مواقف من هذا الطراز تتفاوت فى شدتها وهى المجاعات ، والهجرات ، والاحتفالات الجماعية الكبرى . فأما المجاعات والأزمات السكانية التى تمتد خلال عدة فصول زراعية فانها تظهر مدى ما يعانيه المجتمع من الوهن ، وضروب التفاوت . وهذه العيوب تدعو الى محاولة جمع الطعام ، وهى وسيلة مؤقتة فى أفضل الأحوال قبل أن تدعو إلى الرحيل نحو الأقاليم الأقل تضرراً فى محاولة للهرب مما هو أسوأ . أما حركة الهجرة الهادفة الى البحث عن مراع جديدة واعمال غير زراعية فى فصل الجفاف (كالتنقيب عن خام الحديد والملح ، والتجول للبيع) وغير ذلك من الأعمال الاجتماعية المختلفة ، فانها تتطلب استخدام أخف المنتجات الغذائية حملاً ، وأشدها مقاومة (كالحبوب ، والدقيق ، والبقول) ، وليست هذه بالضرورة أكثر المواد قيمة ، وأطيبها مذاقا . وأخيراً فإن الاحتفالات السياسية - الدينية الكبرى التى تعم إقليما بأكمله أو قبيلة بحذافيرها تهيىء الفرصة لإنتاج الوان طقسية (شعائرية دينية) من الطعام ، ولكنها أيضا أحب الوان الطعام الى النفوس . ولذلك نجد فى بورندى ، وفى مناسبة العيد الملكى السنوى لزراعة السرغوم ، والعيد الأسرى لأول حصاد لمحصول الإليوسين (نبات يتخذ منه نوع من الدقيق المر) أن هذين المحصولين لا يُرضان وحدهما على الجمهور باعتبارهما شيئاً أخاذاً لافتا للنظر بل تعرض أيضا بعضألوان الطعام مثل البيرنج السالف الذكر والقلقاس والموز واللبن الخ .

هذا والغذاء الافريقى غير متنوع فضلا عن قلته ونقصه ، بيد أن ذلك يرجع الى انعدام روح الأنس والبهجة بسبب الهجرة والمجاعة ، ويقول كلود سفرى - بحق - فى المقال السالف الذكر :

«ان عدم تنوع الوجبات الغذائية الافريقية - متى وجد - ينشأ عن أسباب أخرى هى فى أغلب الحالات أسباب اجتماعية - اقتصادية فى الأصل . ففى أوقات الشدة ، أو فترات المجاعة يكتفى الفلاح بأكل أفقر انواع الطعام (قليل من الإرز المجفف ، وقليل من الدرنات المشوية) » ا.هـ .

ثانيا استمرار وانقطاع عملية التحديث

إذا وعينا فى أذهاننا الملاحظات السابقة أمكننا أن نحلل التغييرات التى طرأت على الغذاء الأفريقى منذ بداية الزراعة الى القرن التاسع عشر ، وان نتتبع بصفة خاصة آثار هذه التحولات وتفسيرها .

(١) التغييرات الزراعية الكبرى قبل عهد الاستعمار

لن نخوض فى المناقشة العلمية المتعلقة بتاريخ وعوامل ظهور الأشكال الزراعية القديمة فيما عدا القول بأن هذا التاريخ بدأ فى اقليم السافانا (=السهول المعشبة) الواقعة بين الصحراء الكبرى والغابة الاستوائية منذ ٣٠٠٠ سنة على الأقل . ويبدو أن الزراعة نشأت بطريقة متشابهة تقريبا فى عدة أماكن واقعة فى بيئات مختلفة : فظهرت فى السافانا السودانية زراعة السُرغوم والدُخْن(١) ، والقرعيات(٢) ، وظهرت فى اطراف الغابات زراعة اشجار زيت النخيل واليام ، وكل انواع الجذور واوراق النباتات البقولية . وأخيراً ظهرت فى هضبة الحبشة زراعة الإليوسين والموز الكاذب (قريب جدا من الموز العادى ، الثمار صغيرة وتحوى بذوراً وهو الغذاء الأساسى في جنوب إثيوبيا) . ولتربية

---

(١) الدخن (بضم الدال وتسكين الخاء) حبوبٌ عددٍ من أنواع الفصيلة النجيلية أصغر من القمح والأرز وأعلى فى محتوى الألياف .

(٢) القرعيات خضروات تضم الخيار والكوسة والقرع المسكى والعسلى والدباء و البطيخ وجميعها تحوى أكثر من ٩٠٪ ماء وحوالى ١٪ بروتين ولها قيمة غذائية ضئيلة ماعدا فيتامين جـ (قاموس التغذية وتكنولوجيا الأغذية تأليف ارنولد بندر وترجمة فؤاد عبدالعال وآخرين) المترجم .

الحيوانات ايضا تاريخ يرجع الى الألف الخامس قبل الميلاد فى الصحراء الكبرى قبل أن تنتشر فى أرجاء شرق افريقيا وهضاب جنوب افريقيا فى زمن المسيح . ويبدو أن بعض المحاصيل (الخضر ، وانواع الفول المختلفة ودرنات فصيلة كُوليَس) قد زالت لتفسح المجال أمام محاصيل جديدة يعتقد أنها أكثر فائدة ثم حولت المحاصيل الأولى الى زراعة نوع من الخضر المخصصة للأطفال واوقات المجاعات .

والواقع أن ثورتين زراعيتين متواليتين أسقطتا محاصيل الخضر القديمة : الأولى هى استجلاب بعض النباتات من الشرق الأقصى وهى شجرة الموز ونبات القلقاس خلال الألف الأول الميلادى ، والثانية وصول بعض النباتات من أمريكا الى أواسط وشرق افريقيا على يد البرتغاليين بين نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن الثامن عشر (القمح والبطاطا والمنيهوت(١) . والفاصوليا والتبغ ، والفلفل الحلو) . وقد دهش بعض المؤرخين الأفارقة من كثرة هذه المحاصيل المجلوبة من الخارج ، فألقوا ظلال الشك على البراهين التاريخية والنباتية واللغوية التى تثبت صحة هذه الظاهرة . والواقع ان مثل هذا التحول فى الممارسات الزراعية ومواعيد الزراعة ، واستخدام الأرض لا يثير الدهشة بل يلفت النظر الى قدرة الفلاح الأفريقى الفائقة على تغيير عاداته وممارساته خلال القرون الخمسة الأخيرة دون صعوبة فنية أو مشرفين زراعيين . وجدير بنا أن نفهم هذا التحول على نحو أفضل حتى يتسنى لنا أن نقول إن الجمود الذى رُمى به الفلاح الافريقى أمر مخالف للمنطق ، بدليل استنكاره فى التقارير التى كتبها المديرون الاستعماريون ، وفى بعض التقارير التى كتبها الخبراء المعاصرون .

(٢) مؤشرات التغييرات القديمة

ان الصورة المصطلح عليها لما يسمى بافريقيا "التقليدية" – كما قلنا فى البداية – قد ضلّلت فى أغلب الأحيان دراسة ماضى المجتمعات الافريقية . ذلك أن المصادر الشفهية جنحت دائما الى ارجاع العادات الحديثة العهد الى الماضى السحيق ، كما رفضت

(١) درنة نبات يُسمى Manihot utilissima وهو مصدرُ الغذاء الأساسى فى كثير من البلاد الاستوائية رغم أنه مصدر فقير للغاية فى البروتين . (المصدر السابق) .

المصادر الاستعمارية المكتوبة القول بحدوث أى تغيير كان قبل قدوم الأوروبيين الى افريقيا . ونحن نؤكد أن كثيرا مما يسمى بالحقائق الاعتيادية قد تم تشويهها أو اختلاقها خلال الحكم الاستعمارى الذى استمر ثلاثة ارباع القرن . ولابد من اختراق هذا الحاجز حتى يتسنى اكتشاف ما زخرت به القرون الماضية من قوة ونشاط وما اعترضها من معوقات .

هذا والمصادر المتاحة تختلف فى طبيعتها ، وكل وقت يثير مشكلات خاصة . ويمكن أن تكون المؤشرات الأثرية ذات دلالة مباشرة (كظاهرة استئصال الأشجار من الأرض وكوجود محاصيل مزروعة يُستدل عليها باستخدام علم "البالينولوجيا"(١) لتحديد تاريخ اللقاحات المتحجرة) أو ذات دلالة غير مباشرة (كأحجار الطواحين والأوانى الخزفية، وهى مواد تشير الى الطهو ، والحياة المستقرة والزراعة) . ويمكن أن تساعد الأبحاث الشفهية المنهجية التى تجرى فى المواقع الأصلية بالقرى أو المناطق الريفية ، على معرفة الأنشطة القديمة (قبل قرن على الأقل) بالاضافة الى الأقوال المكتوبة المأثورة عن المسافرين والمبشرين ورجال الاستعمار فى القرن التاسع عشر (أو القرون الثلاثة السابقة) . وبذلك أمكن ج . بى شوفو ، وج . بى دوزون ، وج . رتشارد أن يوضحوا ان التقسيم الثنائى التقليدى القائل بتقسيم ساحل العاج الى اقليم "أرض الارز" فى الغرب من "بنداما" واقليم "أرض اليام" الى الشرق ، انما هو تقسيم يتسم بتبسيط الأمور ولا ينطبق على الحقائق الزراعية والتجارية المشاهدة فى القرن التاسع عشر . والدليل على ذلك أن موارد كل من هذين الاقليمين كانت فى ذلك العصر متنوعة ، وأن البلاد كانت تشجع التخصص النسبى ، وبخاصة فى العهد الاستعمارى . وبالمثل أوضحنا نحن فى بورندى – طبقا لوثائق الأرشيف والابحاث الشفهية – أن السهول المحاذية لبحيرة تنجانيقا لم تكن مقفرة دائما كما قالت الادارة البلجيكية ووصفتها فيما بعد الجغرافيا المعاصرة ، وأبرزنا بوضوح ماحدث من تغييرات على يد الفلاحين الذين تم توطينهم فى هذه المنطقة خلال الخمسينيات . وكانت هذه السهول تنعم بالرخاء وتزخر بالسكان قبل الكوارث التى حدثت فى اخريات القرن التاسع عشر وبخاصة قبل الوباء الكبير

---

(١) Palynology= علم اللقاح .

لمرض النوم فى الثلث الأول من القرن العشرين ، كما كانت تعيش - بصفة خاصة - على صيد الأسماك وتربية الحيوانات ، وزراعة الموز ، وأشجار زيت النخيل .

وتزودنا المأثورات الشفهية أي بمعلومات غير مقصودة ، سواء فى الطقوس أو فى الأدب أو فى اللغة ذاتها . وليس من السهل دائما فك مغالقها ، نظراً لأن المحاصيل الجديدة تمتزج بالتصورات الحالية للمحاصيل القديمة كما تمتزج بالمفردات اللغوية المستعملة من قبل . وهنا نواجه ظاهرة جديدة من الاستمرارية الظاهرية . ولنرجع الى مثال بورندى فنقول : ان الطقوس السنوية الرئيسية للسرغوم والالبوسين والأمثال ، والحكايات والمفردات اللغوية الزراعية والأطعمة والمشروبات الاجتماعية الهامة (البيرة والمكرونة الشريطية) - كلها تقترن بأقدم المنتجات الزراعية (الحبوب الإفريقية القديمة ، والقرعيات، والخضر وكذلك الموز والقلقاس) فى حين أن النباتات الجديدة الواردة من أمريكا والتى وفرت الغذاء الأساسى فى القرن التاسع عشر والتى أيضا تطلبت اكبر قدر من العجل النسائى (الزرع واستئصال الحشائش ، والمحاصيل المتداخلة) قلما نجد عنها تعبيراً إلا فى الألغاز الشعبية . وعلاوة على ذلك فاننا نجد هنا - كما نجد فى أى مكان- أن الأسماء التى تطلق على النباتات المزروعة حديثا تشتمل على جذور كلمات من لغة البانتو تطلق على النباتات القديمة فالقمح يوصف بأنه فول جديد من سلالة فجنا Vigna والبطاطس يوصف بأنه كُولِيس Coleus جديد . وكذلك تساعدنا دراسة التقاويم وأسماء الشهور والأنشطة فى الأرض الزراعية على فهم منطق التنويع ومكافحة المجاعات مما يدل على نجاح هذه النباتات الجديدة التى تنمو بسرعة وتحتوى على قيمة غذائية أكبر (لا سيما الفاصوليا) والواقع أنها كانت أساسا لموسم نمو مبكر يرتبط بالامطار الأولى المسماة أجاناسى (من سبتمبر الى يناير - مارس) التى تسبق زراعة السرغوم (ديسمبر) والزراعتين المسميتين "إمبيشى (تتيحان محصولاً فى يونية - يولية) . والحق أن دراسة المنتجات الغذائية ، والأرض الزراعية معا لما تعبر عنهما لغة وثقافة "معينة تهيئ سلسلة من المؤشرات التى تمكننا من معرفة التطور الزراعى والغذائى.

(٣) عمليات التغيير

أكبر الظن أن بواعث هذه التغييرات القديمة الكبرى وعواملها وشروطها الدقيقة سوف

تظل الى الأبد مستعصية على البحث التاريخى . وجدير بالذكر أن هذه التغييرات هي بلا شك تغييرات تقدمية تماما وأقل بريقا من الفتوحات العسكرية . ولكن فى وسعنا أن نفهم هذه العمليات من التأمل في التغييرات الحديثة العهد وفى تاريخ طوائف الفلاحين خلال قرن أو قرنين من الزمان . ويمكننا إبراز بعض العوامل المختلفة فى هذا الصدد :

منها الضغط السكانى (الذى اكده العالم الزراعى الدنمركى إستر بوسيروب فى أبحاثه) الحافز على بذل الجهد لتكثيف الدورة الزراعية واصلاح الأرض (عن طريق الرى وانشاء المدرجات والمصاطب ، والتسميد) والمثلُ الذى يُستشهد به غالبا فى هذا الصدد هو شبه جزيرة بوكارا جنوبى بحيرة فكتوريا ، حيث شكل الأهالى جمعية لتربية الماشية والزراعة مبنية على استخدام الروث كسماد ثم التخلى عن هذا العمل بمجرد احتلال أرض جديدة . بيد أن الكثافة السكانية يمكن أن تؤدى أيضا الى الهجرة أو تدهور البيئة والنظم الزراعية ، كما أوضح العالم الجغرافى "بول بيلسييه" مستشهدا بحالة قوم "السرير"(١) ومنها الأزمات الغذائية الداعية الى استعمال نباتات جديدة اكتشفت فى الاقاليم المجاورة خلال الهجرة المؤقتة . وجدير بالذكر ان النجاح الأولى لنبات المنبهوت كان يرجع الى الغذاء السهل المستمد من "مخازن الحبوب فى الأرض" . وكان نجاح القمح يرجع الى ما امتاز به هذا المحصول ، من النضج المبكر . يضاف الى ذلك ان الجفاف الطويل الأمد يحدو الى استئصال الأشجار من الأرض فى الأقاليم الرطبة كاستئصالها من الهضاب العليا فى اقليم البحيرات الكبرى شرقى افريقيا مما أدى إلى انتشار محاصيل جديدة (وكان هذا فى الحقيقة هو سبب نجاح النباتات الامريكية فى هذا الاقليم) بل أدى إلى تغيير العلاقة بين تربية الحيوانات والزراعة فى الاقاليم التى تستخدم هذه الطريقة وذلك بزيادة دور الفيتامينات النباتية المستمدة من نبات الفاصوليا بدلاً من العلاقة القديمة بين تربية الحيوانات وزراعة السرغوم . ولكن هذه الأزمات البيئية والسكانية الكبرى يمكن أن تؤدى ايضا الى صدمة تحول دون انتاج محاصيل جديدة .

هذا ويبدى الزراع الافارقة اهتماما شديداً بالخضروات ومزاياها المختلفة (مقاومة الجفاف والطفيليات ، وسهولة التخزين ، ووقت النضج ، وجودة الغذاء) ، وذلك على

(١) قوم من الزنوج يسكنون الرأس الأخضر بالسنغال ، وهم يعدون من أطول الزنوج قامة (المترجم) .

عكس ما يبدونه من تردد فى زراعة المحاصيل الجديدة . وبالاختصار تراهم يهتمون - الى حد ما - بالنواحى البيولوجية أكثر من اهتمامهم بالنواحى الميكانيكية . والدليل على ذلك أن التجارب الزراعية المعاصرة التى تجرى فى مراكز البحوث الفنية الاستعمارية أو فى المراكز التى يقيمها خبراء التنمية ، لا تلقي اهتماماً من جانبهم . وقد قبل ان المحاصيل المقترحة قد فشلت . وهم يقبلون على زراعة هذا النوع أو ذاك من القمح أو الأرز من تلقاء أنفسهم فى حين أنهم لا يكترثون بكل التعديلات الأخرى التى يراد إدخالها .

ويتغلب الاهتمام بالانتاجية مع توفير أكبر قدر ممكن من العمل ، على البحث فى إنتاج الفدان الواحد الذى يشغل بال علماء الزراعة المعاصرين للهم إلا فى ظروف الضغط السكانى . وهذا السعى الى توفير الزمن يشجع التوسع الأفقى فى الأرض الزراعية كما يتضح من دراسات الجغرافيا الريفية ويمكن أن يؤدى أيضا الى زراعة محاصيل سريعة النمو تتيح مزيداً من الوقت لممارسة الحرف الأخرى . وكذلك يجب ألا ننسى توفير الوقت فى اعداد الطعام (وبخاصة توفير العمل النسائى) مما يفسر تفوق الأرز على الدخن ، وبخاصة فى المدن الحديثة .

وأخيراً يجب بحث العوامل السياسية دون تحيز ، فقد كثر الكلام على سياسة السلب والنهب التى انتهجتها الدول السابقة ، تلك الدول التى توصف بأنها حكومات ارستقراطية لتجارة الرقيق أو هيئات اجتماعية عميلة . ولكن الدراسات التاريخية الحديثة والعديدة تلقى ظلال الشك على هذا القول . ذلك ان بعض الأنشطة الاقتصادية وبخاصة التجارة جرت فى الأطراف فقط بعيداً عن سلطة الحكام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان مناطق السلام التى انشأتها هذه الحكومات (حماية من التهديدات الخارجية كذلك التهديد من جانب تجار زنزبار) والدور التنظيمى الذى قام به الملوك فى التقويم الزراعى ، وتشجيع تكوين فائض زراعى وانتاج اضافى يمكن ان يتضمن أنشطة منتظمة (ولكنها فى النهاية أشد تواضعا من أنشطة الدول الحديثة أو الدول ذات الطابع الاقطاعى المعروف فى الغرب) كل ذلك كان له شأنه فى تطوير المحاصيل الزراعية وتنويعها .

وعلى أية حال فاننا لا نستطيع أن نفصل دراسة التغييرات الغذائية عن الدراسة الشاملة لهذه الملابسات السكانية والاقتصادية والاجتماعية .

(ثالثا) تناقض الاتصالات الاستعمارية

توافقت الحقبة الاستعمارية مع اتساع نطاق العلاقات بكافة أنواعها على المستوى الدولى ، وبذلك اقترنت بالعديد من المستحدثات ولكن هذه الحقبة بحكم طبيعتها السياسية والاقتصادية والثقافية حركت قوى وردود فعل أصبحت عوامل للكبت والمنع والاعاقة بل عوامل "للانكماش" على حد تعبير العالم الأنثروبولوجى كليفورد جيرتز فى حديثه عن جاوه .

(١) الأوصاف الاستعمارية تنطوى على سوء الفهم

إذا صرفنا النظر عن الاستثناءات ، وجدنا أن المراقبين الاستعماريين لم يهتموا بالأساليب الزراعية فى افريقيا إلا فى وقت متأخر جدا ، إذ كان الغذاء هو موضوع الدراسات العرقية التى عُنيت فى الغالب بتحديد المعتقدات والرموز أكثر من عنايتها بدراسة تركيب الغذاء ووظائفه . وعموما وضعوا الانتاج والاستهلاك تحت عنوان مناسب هو "توفير القوت الكافى لسد الرمق" . ويوضح وينتقد شوفو فى مقالاته عن ساحل العاج المشار إليها من قبل الطابع الاحتقارى بل والهزلى لهذا العنوان الذى يعنى قيام زراعة مبنية على السلب والنهب (يسميها الكتاب الألمان اقتصاد السلب والنهب) ، وزراعة خالية من روح المبادرة ، زراعة فى قطع متفرقة متناثرة تقوم على اساس جغرافى عرقى غير طبيعى خالية من المبادلات والاستراتيجيات التى سبق ذكرها فالزراع لا يهملون المحاصيل "الاضافية" فحسب ، بل يهملون فى بعض الحالات المنتجات الأساسية التى يقوم عليها الغذاء فى بورندى ورواندا والتى لم تعالجها فى مقالة واحدة أو النشرة الزراعية للكونغو البلجيكية خلال الخمسين عاما التى صدرت فيها هذه النشرة . وفى وسعنا أن نفسر هذا الاهمال ثقافيا فنقول آنه احتقار للأهالى الوطنيين ، واقتصاديا فنقول انه يهدف الى اختيار منتجات مربحة تتصدر قائمة المواد التى نجحت فيها التنمية. وإن الإنسان ليتساءل : تُرى : هل الغذاء الإفريقى الذى وُصف فى هذا الاطار مبنى فى جوهره على نظام "الجرايات التى تعطى للعمال والحمالين فى مواقع العمل أو

فى الموانىء بمعنى أنه غـذاء بسـيط يُعطى للمـهـاجـرين . وفى ١٩٠٩ وفى مـدينة ليوبولدفيل - على سبيل المثال - كانت الجراية الشهرية للعامل عبارة عن ٤٥ كم من المنيهوت أو ١٥ كم من الأرز ، مع كيلو جرام واحد من الملح ولتر واحد من زيت النخيل . والواقع أن الممارسات الاستعمارية عكست التناقض بين فكرة :الانفتاح على العالم وبين تحقير الأهالى واذلالهم .

(٢) المستحدثات المستوردة من الخارج فى القرن العشرين :

ضروب النجاح والفشل فى مكافحة المجاعات

من الواضح أن المستحدثات التى أُدخلت بالتدريج منذ بداية هذا القرن وبخاصة فى قطاع النقل ، والنقل البحرى ساعدت فى القضاء على بعض ضروب سوء التغذية ، ولكن ذلك لم يتم بطريقة مباشرة وجذرية كما تبادر الى الاذهان فى أغلب الأحيان . نقد أصيبت على العكس العقود الأولى من القرن العشرين - وهى امتداد لفترة الثمانينيات والتسعينيات - بعدد من الكوارث المناخية والصحية كما أصيبت بعض الاقاليم الافريقية على الأقل (فى الشرق والوسط خاصة) بتدهور سكانى واضح ، وازمة بيئية حادة . والواقع أن الحكومات فى افريقيا المعاصرة لم تُعْنَ إلا حوالى الثلاثينيات بالبؤس الذى أصاب الريف نتيجة وحشية ومتناقضات الاقتصاد الاستعمارى القديم ، تماما كما حدث فى أوروبا فى مسألة الفقر الذى أصاب الحضر وحدث فى كل مكان سواء عند الانجليز أو البلجيكيين أو الفرنسيين (ناهيك عن البرازيل فى نفس الفترة) أن كثرت دراسات سوء التغذية ، وظهر مرة أخرى مرض الكواشيوكر(١) ، ووضعت البرامج الطبية لمكافحته.

---

(١) Kwashiorkar (اسم وطنى فى غانا) سوء تغذية حاد بين الاطفال من اعراضه العجز عن النمو وتغير لون الجلد والشعر ، والأنيميا وضغط الكبد وينشأ عن كثرة المواد الكربوهيدراتية وقلة البروتينات (المترجم : انظر الطبعة الثالثة من قاموس وبستر الدولى جـ ١ ص ١٢٥٧) .

وتضمنت الحلول الاجتماعية والاقتصادية المبنية على اقتراحات حكومية تدابير اجبارية . ونحن نعرف جيدا مدى الآثار الضارة على الانتاج الزراعي الاجبارى سواء أكان يهدف الى توفير الأمن الغذائى فى المناطق الريفية أم الى تموين المراكز الحضرية ، ففى ساحل العاج - مثلا - امتنع الفلاحون عن زراعة الأرز فى مقاطعة "بولى" سنة ١٩٠٥ ، وعزا الفرنسيون ذلك الى تحريض أعداء التقدم من عبدة الأصنام ، فى حين أن شوفو أوضح فى المقالة التى استشهدنا بها أكثر من مرة فى هذا المقال أن امتناع الفلاحين لم يكن سوى مقاومة لنظام الحصص الاجبارية التى فرضتها عليهم الحكومة ، إذ فضلوا زراعة الموز على الارز لأنه لم يخضع لنظام الحصص . وتعرض المنيهوتُ ، وهو محصول اجبارى خاضع للاستيلاء ، لنفس هذا الموقف فى الكنغو البلجيكية .

وقد ساء الجو الاجتماعى السلبى الذى نشأ حول بعض أعمال التنمية الزراعية والمستحدثات الغذائية ، عندما أدت المساعى المقترحة أو المفروضة إلى بعض الأخطاء الزراعية . وجدير بالذكر أن خريطة المسح التاريخى للمحاولات التى تتلمس الطريق فى الزراعة الاستوائية لم تُرسم بعدُ ولذا يجب أن يتسع نطاق هذا المسح ليشمل السنوات الأخيرة أيضا .

ونقول - بصفة خاصة - إن النموذج "الحديث" للزراعة الأحادية (الاكتفاء بزراعة محصول واحد) لا يأخذ فى الحسبان الطابع الهش الذى تتسم به بعض أنواع التربة ، ولا عدم استقرار المناخ ، وهما أمران كان يجب أن يحملا المختصين على التفكير فى حكمة الزراعةالمتعددة المتداخلة وقد أدت الزراعة الأحادية الى عدة أخطاء مشهورة من أهمها زراعة القمح فى أواسط تنزانيا تحت ضغط المنظمات الدولية ، ولكن المجاعة الشديدة التى حدثت فى سنة ١٩٧٤ - ١٩٧٥ أدت الى اكتشاف فوائد السرغوم مرة أخرى . ويبدا أن الفلاحين القدامى كانوا من الحكمة بحيث ادخلوا نباتات جديدة فى دائرة انتاجهم خلافا لما توهمه أصحاب التخطيط الحكومى .

ومن ناحية أخرى فان تداول النقود فى سوق المعاملات التجارية بالمناطق الريفية سواء بتوسيع وتشجيع التجارة الاقليمية القائمة من قبل أو بخلق تجارة جديدة ، أدى إلى مبادرات فى الادارة الاستعمارية لم تُقدر حق قدرها على الرغم من الخطب الرسمية عن الانفتاح على السوق . ومما يوضح هذه العملية تنمية الارز فى غرب ساحل العاج

وبخاصة بعد الحربين العالميتين . وقد ضاعفت السياسات اللبرالية (الحرة) بشأن الأسعار من إنتاجه ، بصورة مؤقتة ، وهذا يتنافى مع المشكلات التى لوحظت من قبل فى مقاطعة بولى فى بداية هذا القرن .

هذا وتسويق المنتجات البستانية التى زرعها الفلاحون فى الاقليم المحيط بمدينة كوستر ما نسفيل (بوكافو الآن) فى شرق زائير يوضح لنا أيضا الى أى حد يمكن أن يتخذ أهل الريف - الذين التزموا الصمت ازاء قائمة طويلة من الأوامر الاجبارية - مبادرات زراعية عندما تتفق مع مصالحهم .

ومن العقبات الجوهرية التى تحول دون تحسين الأحوال المعيشية (بما فى ذلك الغذاء) فى المناطق الريفية بأفريقيا ذلك التلازم التاريخى بين "ادخال الاساليب العصرية" والقيود التى فرضتها الادارة الاستعمارية ثم فرضتها الحكومات التى قامت بعد الاستقلال .

(٣) الغموض يكتنف عملية التحديث

إذا صرفنا النظر عن الأسلوب المتبع فى الحقبة الاستعمارية ، والادارة الخرقاء التى أتينا على وصفها آنفا ، ألفينا أن الغموض يكتنف عملية التحديث أى استخدام الأساليب الحديثة ، متى أمعنا النظر فى نوعية الغذاء. يضاف الى ذلك أن هذه القضية ليست وقفا على المجتمعات الافريقية .

إن الشخصية الفردية التى شجعها استعمال النقود ، وممارسة المهن الحضرية ، والضغوط السكانية ، والازمات المختلفة ،وحركات الهجرة - كل أولئك يؤدى فى أغلب الأحيان الى تغيير وممارسات المجتمع فى زراعة الأرض، وعاداته المألوفة . وقد وصف "جان - يفيس مرشال" التفكك الراهن الذى اعترى الاقليم الواقع فى شمال بوركينا وتدهور النباتات البستانية التى كان لها شأنها فى الغذاء القديم مثل بعض الخضروات (من فضيلة الحمّاض أو الحميّض) والبامية ويمكن القول بوجه عام أن التنوع الزراعى تراجع أمام التوسع فى الزراعة الأحادية لنبات السرغوم الأبيض ، بحثا عن مكاسب سريعة . وعموما فاننا نجد ان الناس ينسون الآن الطعام المستمد من المحاصيل البستانية، والطعام الذى كانوا يجمعونه فى العصور القديمة، فى حين تكثر التقاريرُ التى

تتحدث عن سوء التغذية ، ويشتد الأسف بسبب الحاجة الى مقادير اضافية من الفيتامينات والمعادن ، وعدم استهلاك القدر الكافى من الفواكه والخضروات فى افريقيا. وقد كتب العالم النباتى جاك ميبيج منذ زمن طويل قائلا :

« من الأسف أننى استطعت منذ عهد قريب أن ألاحظ فى بعض مناطق افريقيا الغربية انخفاض الثروة المتاحة التى لا تقارن ، سواء بسبب الدمار (أى تدهور الحياة النباتية) أو بسبب عدم استخدام النباتات التى سوف ينساها الناس فى النهاية . وقد تم اجراء المسوح الغذائية ، ولكن بصورة جزئية أو غير كاملة . ولا يزال فى الجغرافيا الغذائية كثير من الثغرات» ا.هـ.

وقال "ل . باليه" فى ١٩٥٤ ما يلى :

«إذا انتقلنا إلى الدائرة العملية الواقعية ألفينا تعديلات تطرأ على الوصفات الغذائية الأوروبية ، فالمنتجات الغذائية الافريقية تخضع لأسلوب الطهو الأوروبى والعكس بالعكس . وفى النهاية يتم التوصل الى مزيج وسط بين المطبخ الأوروبى والمطبخ الافريقى ، دون ان يحصل أحدهما على مكسب من الآخر فى ظاهر الأمر . والواقع أن العنصر الوحيد الذى يُحتفظ به فى الاطعمة الافريقية هو عبارة عن منتجات من أصل محلى أو سلع مستوردة من أوروبا . ولكن المنتجات الافريقية بالذات تختفى باطراد من هذه الأطعمة مثل طعام لا لو ، والحماض من غينيا ، والبامية ، الخ ، وكلها مصادر هامة لكثير من المواد العضوية والمعدنية ذات القيمة الغذائية العالية . ويشعر الأفارقة بالغبطة والسعادة حين يفعلون ذلك . لقد تخلوا عن عادات أسلافهم معتقدين أنهم بهذه الطريقة يؤكدون انتحالهم أسلوب الحياة العصرية ، فى حين أنهم لم ينتحلوا سوى مظاهرها !» ا.هـ .

والواقع أننا إذا تجاوزنا هذه اللغة التى تنطوى على معان أخلاقية وجدنا أن المواقف معقدة ومتغيرة ومتناقضة . فإذا أنعمنا النظر فى تطورالطهو فى بورندى خلال الثلاثين سنة الماضية لاحظنا تدهوراً فى جمع الفواكه والخضروات ، وانخفاضا فى وجبة السرغوم لصالح الارز ، ولاحظنا كذلك انتشار البيض ، وصيد الاسماك من بحيرة تنجانيقا بفضل اختفاء المحظورات القديمة ، وزيادة استعمال زيت النخيل طبقا لما كان الحال عليه ، على

سواحل البحيرة فى نهاية القرن الماضى . وقد ظهرت هذه التحولات قبل كل شىء فى المناطق الحضرية بين "وسطاء الثقافة" (=المعلمون والمدرسون ومعاونو الادارة بل والسائقون واصحاب المتاجر ، وخدم المنازل) ولا شك أن تطور الغذاء بين هذه الفئات الاجتماعية الجديدة ، المتحضرة والمتقدمة نسبيا ، جدير بالاهتمام ، لأن المدلول الاجتماعى والثقافى لهذا التطور واضح للعيان . وقد سبق ان ذكرنا سهولة تحضير الارز مما يساعد على تحرير المرأة من رق الاعمال الشاقة . ولكن يجب ألا يعرب عن البال بعض المفاهيم الضمنية الأخرى : فبعض الأطعمة (الخبز) والمشروبات (البيرة الصناعية أو الخمر بالاضافة الى المشروبات الروحية الأخرى) تحظى بالاحترام أكثر من غيرها لاتسامها بطابع العصرية ، تماما كما كانت الحبوب أو الدرنيات ترمز الى تضامن الجماعة مع هذا الفرق ، وهو أن هذا التفاوت يخلق اليوم درجة أكبر من التفاوت فى الاغذية . وجدير بالذكر أن مقارنة الصفات الغذائية للبيرة القديمة المصنوعة من الدُخن أو السرغوم ، بالبيرة الحديثة المجهزة فى المصانع ، تساعدنا على تقدير التشوه الذى طرأ على معنى كلمتى "التقدم" و "التحسين" . وتتطلب تغذية الأطفال أيضا قدراً من الاهتمام من وجهة النظر هذه . ونحن نعرف الجدل الذى دار حول استخدام مسحوق اللبن فى تغذية الأطفال . ولذلك يجب إجراء تحليل لسن العظام وطريقة الانتقال من اللبن الى الغذاء الجامد . ويستشهد جان رتشى بالتدهور الذى حدث فى هذا الصدد بين قبيلة كيكيولو خلال نصف قرن ، ففى العصور القديمة كان الأطفال يفطمون فى سن متأخرة ويتناولون مزيجا من نشاء المرنطة (نبات يستخرج من جذوره نشاءً مغذ) والكبدة المفرومة ودهن العنزة ، والخضروات ، فى حين أنهم اليوم يشكون من نقص السعرات الحرارية المولدة من البروتين خلال فترة العظام الذى يتم فى وقت مبكر .

***

وهكذا نرى أن وضع الغذاء الافريقى فى مكانه التاريخى الصحيح يستلزم مناقشة كثير من التقسيمات والتصنيفات الغذائية التى وجدت من قبل فى الزمان والمكان ، كما يستلزم إجراء دراسة شاملة يستعان فيها بمصادر مختلفة للمعلومات مبتدئين بمعرفة دقيقة للمجتمع موضوع الدراسة ، وأرضه، وأغذيته ، ولغته ، ورؤيته للعالم الذى يحيط

به . ويتعين على الباحث أن يتجرد من الأفكار المسبقة ، وأن يكون قادراً على فهم القوى المحركة والمعوقة قديما وحديثا . ويجب الاستعانة فى هذا البحث بفروع المعرفة المختلفة ، على أمل الجمع والمقارنة بين تقاليد الفلاحين القديمة عبر القرون المختلفة ، وبين أكثر البحوث تقدما فى العلوم الطبيعية .

جان بيير كر تيان
(مركز البحوث الافريقية ، باريس)

لوسيانا ستيجاجنو بيركشيو
LUCIANA STEGAGNO PICCHIO

علم (أكلة لحوم البشر) الانثروبوفاجى البرازيلى الاسطورة والأدب

١- البرازيل أرض الببغاوات والبن ، هى أيضا أرض آكلى لحوم البشر ، هذا أمر مشاع نجده فى كتابات الاجانب والمواطنين منذ أقدم سنى الغزو ، إلى عصرنا عصر المدنية المتقدمة . على مستوى الواقع الانثروبولوجى (أو إن شئنا القول على مستوى الواقع الانثروبوفاجى) وعلى مستوى المجاز . كما لو أن المستعمرين من العالم القديم المبشرين بالإنجيل – إذا تناسينا التهمة العامة بأكل لحوم البشر التى وجهها العلماء المستكشفون الأوائل ضد الشعوب البدائية المتعددة فى أمريكا ، مبتدئين بالكاريبيين المتوحشين فى نظر كولومبس – كانوا راغبين فى أن ينقلوا لڤيراكروز وسكانها الحقوق المقصورة على هذه «العادات الهمجية لشعب بدون عدالة ولاقانون» والتى نسبها هيرودوت – أول اثنوغرافى غربى فى أوراسيا هذا الوقت – لشعوب الشمال الأقصى على الجانب الآخر للصحراء المترامية الأطراف الممتدة إلى مابعد أرض سكيزيا الذين كانوا يدعون أكلة لحوم البشر . Androphagi . وكما لو أن البرازيليين وحدهم من بين جميع الشعوب والقوميات المتهمين على تعدد خطوط العرض وعصور التاريخ ،

ترجمة : د. فتحى الشنيطى

بممارسات آكلى لحوم البشر ، هم وحدهم الذين لم يدافعوا عن أنفسهم ضد الاتهام الشائن ، بل يتباهون به كرمز لاستقلالهم وأصالتهم حين يواجهون بتهديد الاستعمار الدينى والثقافى .

فكيف ومتى حدث هذا "التوافق" للبرازيليين مع أسطورة آكلى لحوم البشر ؟ وكيف ومتى قرر البرازيلى فى نهاية الأمر ذلك الذى ولد من لقاء الهندى والأبيض والاسود فى أرض البرازيل †Pau Brasil أن يحمل ميراث آكلى لحوم البشر الذى جاء فقط من الهندى سواء أكان Tupinamba أو Caete ؛ لم وكيف قرر البرازيلى وهو متهم بأكل لحوم البشر أن يتقبل ذاته كأقنوم حديث – كتناسخ لبرازيلى متعدد الأعراق يمثل على الدوام الهندى قبل الغزو ، متزامنا معه ، الهندى الأصيل باقيا بدائيا .

ويقينا أن وثائق التاريخ زاخرة بآكلى البشر وآكلى لحوم البشر فيما قبل التاريخ والمعاصرون وقد درسوا على مستويات مختلفة . وحينما يختص الأمر بالبدائيين ، أعنى آكلى لحوم البشر فى يومنا هذا ، متعارضا وإن كان بطريقة ما مرتبطاً بآكلى لحوم البشر بالأمس ، منذ الزمن الذى كان فيه الانسان آكلاً للحوم البشر فإن الكلمة الأخيرة للمختصين فى الانثربولوجيا الطبيعية والثقافية والأثنولوجيين ومؤرخى الأديان وعلماء النفس وعلماء التحليل النفسى . وفى دراسة الوثائق وفى قربها من الشعوب التى يصفونها ، يعتمد المختصون فى معظم الاحيان على ما يشهد به الأدب القديم وما يشبه الأدب – حكايات البحارة والمستكشفين فى الماضى مثلا – التى يمكن أن تعينهم أن يخططوا خلال قياس بعض الحالات التى يختلف حظها من الحداثة .

هذا هو السبب فى أن القراءة الصحيحة ، وليس القراءة اللغوية فقط للوثائق القديمة تتخذ مثل هذه الأهمية ، والسبب فى ذلك أن اللغوى ينبغى أن يهدى المختصين فى الدراسات الأخرى الذين يبغون حقائق ، ولكن ليس لديهم إلا وثائق من الدرجة الثانية أو

الثالثة أو شهادة مشكوك فى صحتها وبخاصة من وجهة نظر النص الذى بين أيديهم . ومسألة دقة النص مسألة أساسية ، ففى المجال الخاص الذى يعنينا هنا ، أعنى عرف آكلى لحوم البشر كعنصر دائم فى ثقافة الهنود البرازيليين ، نلاحظ مثلا أن الباحثين فى الإثنولوجى أو الانثروبولوجى يكاد اهتمامهم أن يقتصر على الفحوى التاريخى للوثائق ، التى تمثل لهم نصوصا أو شهادة بسيطة ، وحتى أشدهم جدّية يقف موقف اللامبالاة من صورتها ، من اللغة التى كتبت بها ، من الاسلوب ، وباختصار ، من معناها الحقيقى . وحين اقتبس "فولهارد Volhard" من بيجافتا Pegafetta استخدم طبعة فورستر وسبرنجل Forster & Sprengel دون أدنى اهتمام بالاصل فى وثيقة امبروسيان Ambrosian أو نسختها الفرنسية المرجحة ، وهى اساس الطبعة الرئيسية لسنة ١٥٢٢ . وبالمثل ، عندما درس آرنز Arensوربما كذلك من سلبوا عمله ، شهادة هانز ستيدن Staden†مستخدمين الترجمة الانجليزية لسنة ١٩٢٩ كانت القيمة الوثائقية لهذا الكتاب المشهور هى التى استأثرت باهتمامهم . فلم يبالوا أية مبالاة ببعدها الأدبى ولا انشغلوا بمعرفة من الذى قام بالرسوم المشهورة بها فى الكتاب ولا كيف قام بها ، بحيث جعلته الانجيل غير المنازع لأكلة لحوم البشر فى الأدب، وهى فضيحة فى كل الأزمان وفى جميع الأقطار .

هذا هو السبب فى ظهور الوجه الثانى للمشكلة ، وهو ما يُدعى موضوعية رجل العلم . فأيا كانت موضوعية الباحث ، وأيًا كان وعيه بالوقائع ، فليس أقل صدقا أنه يأتى بأيديولوجية محددة بنظرة معينة للعالم التى إذا لم تتحكم فى تأكيداته العلمية ، فهى على الأقل توجه اختيار حقل بحثه . ونحن اللغويين ، مسئولون كذلك على هذه النظرة للعالم ، نحن الذين نعد النصوص أو إذا شئت ، نقوم بمهمة المرشدين – علىٰ المستوى النقدى مثلما على مستوى رمزيته اللغوية – نحو التفسير الصحيح للنصوص ، الاساس لكل بناء علمى لاحق .

٢- بهذا الصدد يمكننا أن ننوه بوثيقة معاصرة . فقد روت الصحف الإيطالية أنه فى يوم الاثنين ١٧ أغسطس ١٩٨١ ، فى أخطر قسم فى سجن سرديني ، طعن أربعة نزلاء بالمدية أحد السجناء حتى الموت وكان يعتبر بالاجماع "السيد" المطلق للنوادى الليلية فى "ميلانو" . وبالتالى مزقوا جسده إربا وأكلوا بعض أجزائه . وفى تعليقاتهم على الحادثة تحدث المحررون عن مذهب آكلى لحوم البشر ، وعن "رقصة رهيبة مرتجلة تمثل الموت وعن "انتهاء سلطة السيد" العنف الوثنى" .

وصف من هذا القبيل ، قد يكون عند الأنثروبولوجيين فى المستقبل وثيقة عن نزعة أكلة لحوم البشر الايطاليين ، يمكن أن يقرأ على مستويات مختلفة. فالقراءة الأولى قراءة نفسانية تحليلية خالصة ، قد تتيح لنا أن نرى فى أعمال السجناء علامات على "حب" شديد السطوة للسيد وما تبقى من طقوس آكلى لحوم البشر تتجه إلى نقل الموهبة القيادية لدى انسان إلى مدمريه ، أو بالأحرى ، من حيث انها يمكن اعتبارها على أنها نهاية لنزعة آكلى لحوم البشر وليست بداية لها ، أو إلى أطفالهم . بيد أن قراءة ثانية هى أيضا ممكنة ، هى بوجه خاص عرضية ومركزة على الخرافة ، وممثليها كما يقدمون لنا عن طريق الراوى . وينبغى أن ننتبه إلى أن الصحفى الذى لم يكن حاضرا عند الحادثة ، يستخدم تعبيرات مثل "الطقوس الكانيبالية" "والعنف الوثنى" لوصفها . هذه الكلمات تدل على حضور الذكريات الأدبية فى اعادة البناء الذى يقوم به للقصة .

وعلى ذلك يجب أن نسأل : أى جزء من تنفيذ الطقوس كما يوصف لنا ، ينتمى إلى تقليد السلوك البدائى بواسطة المنفذين المحدثين على أيامنا ، وأى جزء على العكس ينتمى إلى إعادة بناء والاقرار بنماذج أفعالها عن طريق الصحفى . مثل هذه التجربة الغريبة جدا منا فى الزمن ، يمكن أن تخدم على جميع المستويات فى تفسير التقارير الخاصة بأكلة لحوم البشر التى كتبها قدامى الصحفيين .

٣- إن موقف المستكشف البحار الأوروبى من العالم الجديد الذى اكتشفه (الأرض

وسكانها) موقف مزدوج . فالآخر ، الهندى العادى الذى جاء ليلقاه متسلحا فقط بسذاجته ، ولا يهم أن يكون اللقاء مع كولومبوس أو مع "بيروفاز ديكامينها" ، فإن إطار الكشف هو نفسه دائما هو "الهمجي الصالح" والمناظر الريفية التى تكتنفه هى الفردوس المستعاد . أو الآخر ، ذلك الذى لم يشارك في الدين الحق ، الوثنى آكل لحوم البشر ، هو "الهمجى السيئ ، أو الشيطان ذاته" الذى بعد انتمائه للفردوس الأرضى أصبح أخيرا السبب الرئيسى فى إقامة الجحيم على الأرض .

هاتان القضيتان لهما أصول بعيدة ، قبل اللحظة التى لوحظتا فيها فى القارة الأمريكية بيد أن الصياغة التى صيغتا فيها فى عصر النهضة تخلع عليهما كريسا يقيد فيما بعد كل حكم فى الموضوع . وثمة نصين مشهورين يسهمان اسهاما أفضل من أي شيء آخر - وربما أيضا أكثر من الخطاب المشهور والمتجادل عليه من فسبوتشي الى بير سودريني Vespucci to Pier Soderini - إلى البلورة الأدبية وضوع آكل لحوم البشر البرازيلى . وفى نفس الوقت وبالدقة بسبب طبيعتها الأدبية اسهمت فى نقل هذا الموضوع الى اسطورة وجعلت له قيمة موضوعية ، حتى وإن كانت فقط فى سجل استعارى وفى روح سخرية وضد الأوروبيين.

أول هذين النصين هو ذلك (١٥٧٢ - ٧٣) الذى خصصه مونتانى فى الفصل الخامس والثلاثين من الكتاب الأول من مقالاته لآكلى لحوم البشر : نص وحيد نجد فيه قضية الهمجى السيئ ، الشيطان آكل لحوم البشر كما يعلن عنه فى العنوان ، يهدأ ويتحول الى همجى طيب ، الانسان الطبيعى ، الذى يتعارض معه الانسان المتمدين السلبى ، الذى يمثل كموجود منحل ، يهوى من نبله الأولى vir a diés recens . هذه الفقرة طالما اقتبست وعلّق عليها فى ذلك الامتحان المعاد ، حتى فى النص الخاص بنزعة آكلى لحوم البشر البرازيليين ، قد تبدو تافهة . ومع ذلك ، فإن هذا الضوء الجديد

على وجه الدقة يتيح لنا أن نكشف عن اللطائف الجديدة ، وبالتالى السخريات التى لا يشك فيها .

فعندما كان فى التاسعة والعشرين من العمر ، وفى روان †Rouen مع الجيش الملكى ، الذى جاء لينتزع المدينة من الهوجونوت Huguenots، أتيحت لمونتانى الفرصة ليرى الهنود الذين سيقوا هناك من البرازيل لإشباع فضول الأوروبيين فضلا عن ذلك وفى مناسبة مختلفة كان الى جانبه ."رجل عاش عشر سنين أو اثنى عشرة سنة فى ذلك العالم الآخر ، الذى اكتشف فى عصرنا ، فى المكان الذى أرسى عنده -Ville goignon†، والذى سماه فرنسا القطب الجنوبى (١٦)" هذا الرجل هو الذى أفاد مونتانى عن طبيعة هذه الأرض اللامحدودة : لم يكن يعرف ما اذا كانت هى اطلانطيس افلاطون أو الجزيرة الخصبة التى اكتشفها القرطاجينيون وراء دعامات هرقل كما روى ارسطو . ويمكن الوثوق بالرواية" لأنه كان رجلا بسيطا خشنا ، وهى حالة ملائمة لإعطاء شهادة صادقة ، وعلية القوم هم اشد الناس فضولا ويرون أكثر . ولكنهم يعلقون ، ولكى تقوم تفسيرهم فهم لا يستطيعون إلا أن يعدلوا فى التاريخ بعض الشىء . وهم لا يعطونك الاشياء البتة كما هى فى الواقع ، وإنما يشوهونها ويلبسونها القناع الذى يروق لهم ولكى يضمنوا حكمهم ويجذبونك اليه يطيلون ويضخمون . فالمطلوب ضرورة إما رجل أمين جدا أو بسيط إلى الحد الذى يجعله غير آخذ بالابتكارات الباطلة ، ورجلى كان مثل ذلك . فضلا عن ذلك فقد بيّن لى بحارة وتجارا متعددين عرفهم خلال رحلته . وبذلك فأنا قانع بهذه المعلومات غير متسائل عما عسى أن يقوله راسمو الخرائط عنها :

لقد استمد "مونتانى" على وجه الدقة الاقتناعات التى جعلت فصله عن آكلى لحوم البشر ، أحد كلاسيكيات أدب جنة عدن اليوم ، من بعض المحادثات مع شاهد بسيط "فظ" وعنوان الفصل ذاته ، الذى يلوح أنه يرمى إلى موقف حكم من الأوروبى الأبيض

نحو الآخر ، غير الأوروبي ، عنوان مضلل . وبالفحص الأدق يظهر أن السخرية الكاملة بالنص مبنية على مواجهات : نص الهمج ضد غير الهمج وتبادل القيم بين عنصرى الاقتران (الهمج وغير الهمج) . ولا يفوت أولئك الذين ألفوا الأدب الاسبانى البرتغالى انه فى تلك السنين عينها بفضل توسع الآفاق بين اعمدة هرقل .فقد الأوروبيون سيطرتهم ، وفقد البحر المتوسط مكانه كمركز للعالم Camoes والحج من الشرق معلقا على con quem andava يقترح بأن يفسر لعبده الهمجى Nigra sed Formosa de amores na india نفس التصويب لدلالات الألفاظ :

Pretitdao de Amor
Tao doce a figura
Que a neve lhe jura
Que trocara a cor
Leda mansidao
Que o siso acompanha
Bem parece estranha
Mas barbara nao

وما برحت سخرية "مونتانى" أشد حذقا : فمهتديا بمقاله الذى يواجه فيه الأمريكى الهمجى آكل لحوم البشر بالأوروبى المتحضر ، ووريث روما ، يبدأ بأن يستدعى كنموذج لليونان مثل فيليب المقدونى أو Pyrrhus of Epirus" كان الهمج من الرومان .

«عندما ذهب Pyrrhus إلى ايطاليا ، بعد أن رأى أمر الجيش الذى ارسله الرومان ضده : قال : لم اعرف أى همج هم هؤلاء (كانوا اليونانيون يطلقون ذلك على جميع الأمم الأجنبية) ولكن تصرف هذا الجيش الذى اراه ليس تصرفا همجيا بالمرة"

وتتغير الأزمان واليوم يخلص مونتانى ، بعد سماع القصص عن الهنود البرازيليين التى زوده بها راويه :

"وإذ أعود إلى حجتى ، أجد أنه ليس ثمة همجى أو وحشى فى هذه الامة. ما لم يكن ما يدعوه كل إنسان همجيا ، هو ما لاينسجم مع أعرافه" .

والهندى ، الانسان الطبيعى الذى ما برح لاصقا بسذاجته الأصلية ساكن فى قطر «يهيج معتدل الحرارة» حيث يندر أن تجد شخصا مريضا أو حتى رجلا عجوزا تساقطت أسنانه واصابته الرعشة ، الهندى الذى يعيش فى جماعة ولا يعرف التجارة أو الخطابات ، الاحصاء وموظفى السلطة ، التعالى السياسى ، الغنى أو الفقر ، العقود ، المواريث ، التقسيمات ، العمل مالم يكن لذة – الملابس ، الزراعة ، المعادن ، الذى يأبى الكذب والخداع ، والبخل ، والحسد ، الرياء ، والذى لا يمكن حتى أن يدان لنزعته إلى أكل لحوم البشر .

"وبعد معاملة سجنائه معاملة طيبة لمدة طويلة ، وتزويدهم بجميع وسائل الراحة يدعو الزعيم إلى اجتماع عظيم لمعارفه وهو يقيد إحدى يدى سجينه بحبل، يمسك هو بطرفه على بعد خطوات قليلة ، ويعطى ذراعه الاخرى لأعز صديق له يمسكها بنفس الطريقة ، وفى حضور الجمعية يتولى الاثنان معا قتله بسيف . . وما إن يتم ذلك حتى يتولى الجميع أكل الشواء ، ويرسلون لأصدقائهم الغائبين أنصبتهم . وماذلك كما يظن البعض ، للتقوت ، كما هو الشأن عند سكان سكيزيا ، وإنما تمثيلا لأقصى درجات الانتقام"

ولا انقطاع فى الصوت الهادئ للفيلسوف بينما يروى هذا المنظر الأنشودى لاستعادة عدن ، ولو أن أولئك الذين دعوا بالموحشين قد ضاعفوا من شراستهم ووحشيتهم فيما

بعد أثناء احتفالات اندهاشهم المنتصر ، فما كان ذلك إلا لأنهم قد دفعوا إليه بواسطة همج حقيقيين ، وهم الغزاة البرتغاليون الذين اعتادوا أن يسددوا لأعدائهم موتا مفزعا وتعذيبا بشعا . وفى نزاهة مقال مونتانى نستشعر ظهور الاستياء القديم الذى غذاه المحتلون الفرنسيون للدائرة القطبية الجنوبية صوب البرتغاليين المستكشفين الأول والغزاة لأرض Pau brasil ، ومع ذلك فالنتائج (وانعكاس معنى اللفظ همجى) ، قد انتهت بإقحام كل الأوروبيين بلا تمييز .

"يمكننا على ذلك أن ندعوهم همجا فى نظر قوانين العقل لا فى نظرنا نحن الذين نتخطاهم فى جميع ألوان سلوك الهمجى" .

٤- وعندما نقارن الرواية التى أدلى بها براوية "مونتانى" (وهى رواية معروفة لنا من خلال كلمات الفيلسوف والتفسير الأفلاطونى الذى يعطيه لها) مع شهادة نفس الفترة التى تتصل بعادات(الكانيبالية بصفة جوهرية) الهنود البرازيليين نميل إلى الظن بأن هذه الشهادة تستحق حقا التصديق ، إلى الدرجة التى تلتقى عندها روايته مع الأخيرة (التى تعتبر ، لنفس السبب وبالتبادل قابلة للتصديق) .واتفاق الروايتين نشعر به بوجه خاص فى ترتيب النتائج : القبض على السجين ، معاملته معاملة طيبة ، دعوة المجلس للانعقاد ، الطريقة التى يربط بها ، تنفيذ الاعدام وطهيه وتقديه فى عيد الحب الذى يتلو ذلك ، و"معنى" الحفل . وأيا ماكان ، فعندما نعرف أن عددا قليلا من الأوروبيين أتيح لهم قبل هانز شتيدن †Hans Shtaden، الفرصة للحياة مع الكانيباليين وعادوا لوطنهم بعد ذلك ، ليرووا مغامراتهم، يمكننا أن نسأل ، إذا كان ما يرويه لنا الشهود ، كل منهم بأمانة، يمكن أن يكون مجرد استعادة لشىء سمعوه ثم حولوه إلى اسطورة ، بكل ما فيه من خرافة بنظامها وهيكلها الذاتى. فتاريخ Wahrhaftigehistori تأليف Staden معروف جيدا . وقد ظهر الكتاب فى ماربرج Marburg فى أوائل مارس ١٥٥٧ ، وكان نجاحه بين الجمهور نجاحا عظيما بحيث ظهرت طبعته الثانية فى

سبتمبر نفس العام ، بينما ظهرت طبعتان أخريان ، ربما غير مرخصتين أيضا فى ١٥٥٧ ، فى فرانكفورت .

وثمة "كتابات عديدة تكتظ بالافتراءات قد ساهمت فى الحظ المتفرد للبلاد الالمانية دون شك ، فى نص يبدو أنه بدون صفات أدبية مميزة أو على الأقل صفات أدبية مقصودة ولكنها فى الواقع تأخذ بعدا شاعريا بسبب طبيعتها بالغة الإيجاز والمباشرة . وقدرتها على أن تجدد معنى كلمات كل يوم بأن تظل بعيدة عن التأنق الذى كان لا يزال حاضرا فى الأعراف الأدبية للعصر ، بما فيها العرف الألمانى الآتى من الإصلاح اللوثرى الصارم .

والعنصر الأول فى نجاح الكتاب أتى دون شك من مظهره الخارجى : فإن مجرد بسط عنوانه «تاريخ ووصف صادقان لبلاد الهمج ، العراة ، الوحوش، آكلى لحوم البشر" تستدعى للذاكرة "الهمجى" الرائع وقد سكن مع الغيلان آكلة الاطفال ، الذين كانوا دائما أحد الافكار المهيمنة على الروح الالمانية الجماعية . نحن نحتاج فعلا الى أن نذكر بالقصص القاسية - وكوابيس طفولتنا - عن «توم زمب الماكر» الذى يعد وجبات من لحم أفراد الأسرة ، بخداع الغول بحيث يأكل غولاته الصغيرات ، أو هانسل وجريتل Hansil & Gretel ، اللذين يجبران على السمنة داخل قفصها بحيث يغدوان وجبة طعام للساحرة العجوز قصيرة النظر .

ويبدو أنه ثمة عنصر حاسم آخر فى غناء كتاب Staden Buchlein هو السلسلة المشهورة من النقوش التى يحويها . والتى قام بها فنان مجهول من اشارات مباشرة من شتيدن Straden دون شك ، وهى تصور بواقعية ساذجة ، وإن لم تخل من ذوق سليم ، سلسلة كاملة من المناظر : دائرة من النساء "الهمجيات الحسناوات" مزودات بجمال عدن ، اللاتى يعددن - وقد تحلق حولهن أطفالهن - الشراب الذى يصاحب الوليمة ، أو

فريق من الكانيباليين ، رجالا ونساء يجهزون على سجين مقيد بحبل فى لحظة نزع أحشائه . ويظهر الصبية يأكلون رأس السجين من مرجل يتحلقه شباب الانثروبفاجى ، وقد غرسوا أصابعهم بين العظام المبعثرة على الأرض ، بينما على الجانب الأيمن يقف شتيدن (Staden) بالحروف الأولى لاسمه على رأسه) وأعضاؤه السرية مخفاة فى تواضع تحت ورقة التين ، عاقدا يديه فى صلاة ضارعة لا جدوى منها .

وإلى الحد الذى تسهم فيه الطبيعة المزدوجة للوثيقة ، نجد أن النص المصاحب للنقوش ليس أقل إيحاء . فالجزء الأول يظهر كشهادة لشخص قد خبره . ويقص شتيدن مغامرته المفزعة بصيغة المتكلم فى خضوع إنسان يقدم شيئا على سبيل التندر فى كنيسة عرفانا بالبركة التى تلقاها . والجزء الثانى دراسة علمية على غرار تلك النماذج التى نجدها لدى كارديم أو جابريل دى سوسا Cardin or Gabriel التى أعطى فيها شتيدن، فى صيغة الغائب "عرضا موجزا ولكنه صادق لحياة وأعراف سكان وادى الامازت" الذى كان هو سجينهم . وليس ثمة شك فى أن قيمة هذا التوزيع للموضوعات التى يتناولها (الثانية تخدم فقط الرسوم التى يعتبر النص تعليقا عليها) يمكن أن تنسب لجوهانز درياسندرDryander Johanes وكتابه"genant Eychmam"† ، التى كانت كلماته المتجاوزة فى المقدمة موضع أسف فى معظم الأحيان . وغلاف الكتاب وفيه رسم لهندى يأكل قدما بشريا بينما هو يسترخى فى أرجوحة شبكية أعلى مجمرة نحاسية حيث تشوى ثلاث أرجل ضخمة ، هذا الغلاف يدل من البداية على الموضوع . بيد أن النص مؤلف تأليفا حاذقا بحيث يظل الانسان يعجب حتى النهاية وهو يزداد كربا ، من سيؤكل ومن لن يؤكل . فالقصة مرقمة بوصف اللحظات الهامة لوليمة اللحم البشرى :

«عندئذ تم تقطيع أوصاله وقسم لحمه على جميع الحاضرين حسب العادة، وأكلوه كله فيما عدا الرأس والأحشاء ، التى أحسوا نحوها بالكراهية حيث كان مريضا ، بعد ذلك

جست خلال اكواخهم ، وفي واحد منها رأيتهم يشوون الأقدام ، وفى آخر الأيدى ، وفى ثالث أوصال من الجزع» .

وبهذا الوصف العلمى للوليمة الأنثروبوفاجية فى الجزء الثانى :

«لقد أمسكت النساء فورا بالجسم ووضعنه فى النار حيث سلخنه وجعلنه كله أبيض بسد فتحة الشرج بقطعة خشب بحيث أن شيئا لايمكن أن يخرج . وبمجرد سلخ الجلد ، تقدم أحد الرجال وقطع القدمين فوق الركبة وانتزع الذراعين من الجسم . واقتربت النساء الأربع وأمسكن بالقطع الأربع وجرين حول الأكواخ وهن يهتفن فى بهجة . ثم فصل الفلاحون الظهر والردفين من الجزء الأعلى للجسم ووزع الأكل بين الفلاحين . ولكن النساء احتفظن بالأطراف : فهن يغلينها ويحصلن من مرقها على حساء يدعى المينجار Mingau يشربنها مع الأطفال أما عن الأطراف فهى تؤكل شأنها شأن اللحم المحيط بالجمجمة ، ويأكل الأطفال المخ ، واللسان وكل شىء آخر يمكن أن يجدوه» .

فى هذا الوصف الهادئ للإجراءات المماثلة فى جميع النقاط لتلك التي يمارسها الناس «المتحضرون» على حيواناتهم ، ثمة صفات أدبية لاتنكر : معالجة الخبير فى قطع اللحم ، تفاصيل إعداد الحساء للأطفال وللمرضى بواسطة الأم . ولاشك أن الايضاحات المصورة للفنان الساذج ، التى تأتي مباشرة قبل النصر هى هنالك لتعضيد الطبيعة للمنظر يدين الفنان لنص شتيدن Staden وإلى أي حد يدين شتيدن للفنان ، فى تفسيرنا الحالى ؟ .

٥- وأحد الرسوم المثيرة للاهتمام فى متحف Museu de Atte Antiga in Lisbon فن انتيجا فى لشبونة Verdes Janelas ، رسمه فنان مجهول ، ولكن يظن البعض أنه ينتمى إلى المدرسة البرتغالية (فى النصف الأول من القرن ١٦) . واللوحة الزيتية هى تمثيل تقليدى للجحيم في وسطها مرجل ضخم تلعقه ألسنة اللهب ، وفيه يطهى خمسة أشخاص علمانيون ودينيون . وحولهم شياطين يعذبون آثمين آخرين ،

وبخاصة امرأة تشبه شبهاً غريباً صور نساء الهنود الأنثروبوفاجين التي تزين كتاب شتيدن . وهن يستخدمن وسائل فنية أرقى ، ينزعن أحشاء ضحاياهن، ويملأن أفواههم بسائل مشتعل ويستخدمن الحدائد والسلاسل والكماشات المحماة . وأحد الخصائص المتفردة للرسم ، بالغ الروعة تصويرياً (نحن نفكر نوراً في بوش Bosh ، وإن كان جموح الخيال أقل والنزعة الواقعية أكثر سذاجة وغلظة) هو أن على الأقل اثنين من الشياطين المتمثلين من الهنود ، وهم على الأرجح – إذا حكمنا بالشيطان الحارس ، العاري ، والذي تزينه جلود حيوانات علي رأسه وذراعيه ، يضرب الفتاة الصغيرة في صدر الصورة – من التوبينامباس (سكان وادي الأمازون) البرازيليين Tupinamabas of Brazil ، أما الهندي المرتدي لملابسه والذي يتحكم في كرسي أحمر في المنظر من أعلى ، مشيراً لمكانته ، من الأصعب تحديده ، وربما من المكسيكي ، الذي يرتدي رداء رأس من الريش .

كان الهندي المغطى بالريش قد ظهر في الصور لسنوات قليلة من قبل حوالي سنة ١٥٠٥ بوساطة فنان برتغالي وفي منظر تقليدي آخر – ذلك هو منظر «عبادة المجوس» في كاتدرائية ڤيزو Adoration of the magi in the vizeu cathedeal – حيث مع ملامح الهمجي الطيب لأول مرة في الرسم الأوروبي ، مثل الفنان المغاربة من ذوي الأرومة العربية والبربرية في مجموعة المجوس . وفي فترة قصيرة انتقلنا من الهمجي الطيب لكامينها Caminha إلى الهمجي السيئ لهانز شتيدن Hanz Sta-den ، واندريه شيفيت وجان دي ليري من الانسان الطبيعي إلى ماكينايما Mac-unaima وبينما في الفكلور الكاريبي والدين الكاريبي يمثل هنا الماكوناييا ذاته الإله الأعلى ، والروح المبدع فقد تحول بسرعة إلى معارض للإله ، إلى إله للغير ، أعني إلي شيطان في التفسير الجيزويتي والفرانسيسكاني . وذلك عندما بدأ طريقه كبطل زائف وهو الطريق الذي قاده إلى عتبة الحداثة وجعله رمزاً لمعاداة أوربا من خلال مبتكره الجديد Mario de Andrade ذلك كان هناك الفترة الفاصلة الهولندية ، التي سنشير

فيها فقط إلى الرسم الشهير لأكوت A.Ekhout الذى كان فى سنة ١٦٤١ محل إعجاب وتسلية أوربا : يمثل الكانيبالى تابويا Tapuya وهو يتهادى بثقل عبر محيط عدنى من الأنبلة ، والخضرة، عاريا ، يلبس صندلا ، ويحمل فى يده اليمنى الجزء الأمامى من ذراع ويد عدوه الملتهمتين ، وفى حقيبة الظهر على كتفه توجد قدم هذا العدو ، وهى قطعة مختارة ربما يحتفظ بها لرفيقته . ولكن هنا نحن بعيدون عن العرض الواقعى للأحداث، وفى صميم اللهو الكانيبالى ذلك لأن الهندى الكانيبالى لديه دون لبس ، قسمات الهولندى المفتول العضلات .

٦- ربما كان ذلك البعد الأدبى للشهادة عن الكانيباليين البرازيليين هو الذى يزودنا بأول مفتاح لتفسير حركة الانثروبفاجى الحديثة فى البرازيل التي كشفت سنة ١٩٢٨ عن بلاد جديدة منذ الأزل لم يمسسها أى تأثير أوربى حيث الضحك المرعب لشخصيات مثل «ماريو دى أندرادى» Mario de Andrade ، والكانتارا ماكادو Alchantare Machado ، وأوزوالد آندرادى Oswald de Andrade يجلجل فجأة . إنها جاذبية القصص والتأويلات التي نقلها المفكرون عن منزلة مونتانى الرفيعة أو الاهتمام بالشاهد الأول مثل هانز شتيدن Hans Staden . إنها هالة البراءة والأصالة التى تحيط بهؤلاء الهنود فى أعيننا ، سكان عدن البدائية الذى يمكن الاحتفاظ بطهارتهم إذا نحى جانبا المنتصر الأبيض . وربما كذلك البعد الساخر الذى به يتخذ الشرير ، و«الهمجى» – لدينا اليوم تلك التفسيرات القائلة بأن عصر النهضة ترك لنا من هذه العوالم المكتشفة حديثا هذه الرسوم الفجة للهنود الذين يشوون ويغلون الأعداء ، أو الجحيم الذى يقطنه شياطين الهنود ، ربما كان كل ذلك هو الذى دفع بالبرازيليين المحدثين أن يعيدوا استعاريا الجلد اللامع لأسلافهم الكانيباليين. لم كان البرازيلون الذين يرفضون أوربا والغازى الأبيض يأكلون أعداءهم البرتغاليين؟ .

لقد علمنا «فرويد» من خلال «فريزر» أن كانيبالية البدائيين تجد تبريرا لها فى

معيار الانتماء : «إذ نتمثل فى ذواتنا عبر تناول أجزاء شخص ، بأننا أيضا نملك صفاته»(٣٤) بل هو يقترح أيضا ، بتماثل الأب مع الحيوان الطوطمى الذى التهم جماعيا بواسطة جماعة أعضاء نفس القبيلة ، إنه فى الوليمة الطوطمية ، ربما . المهرجان الأول للانسانية» ، ندرك تكرار وتذكر هذا القتل الأول للأب الذى يسم نهاية نظام القبيلة : وهو نظام أبوى استبدادى :

«فى يوم من الأيام اجتمع معا الاخوة المطرودون ، وقتلوا الأب والتهموه، وبذلك وضعوا نهاية للقبيلة الأبوية . وقد جرأوا وهم متحدون أن يدركوا ماكان مستحيلا لفرد واحد . أما أن يلتهموا الأب المقتول فهذا أمر واضح حيث أنهم كانوا كانيباليين همجيين. فالسلف العنيف كان دون شك هو النموذج المحسود والمرهوب لكل عضو من القبيلة الأبوية . وعلى ذلك فبالتهام الأب أدركوا تماثلهم معه ، وكل منهم يتلقى بعضا من قوته» .

فمتى وكيف وضع البرازيليون نهاية «للقبيلة» بحيث أصبحت البرتغال البلد الأم بالنسبة لهم تغال ؟ فالافتراض القائل بأن الهندى عنصر مميز للبرازيلية بينما كل شيء يحدث ، علي العكس ، ليجعل الرجل الأسود المكون الأساسى لواقع عنصرى مركب ، لهذا الافتراض مرحلتان :

فى أولاهما ، فى القرن ١٩ ، البحث الرومانسى فى كل بلد أوربى وأمريكى عن خاصيته الوطنية ، رأت البرازيل نفسها - المتحدة على صيحة ابيرانجا (الاستقلال أو الموت) والامبراطورية الدستورية - نفسها فى الهمجى الطيب الهندى للقرن ١٦ ، وأنه العنصر الأصلى المتفرد فى عناصرها العرقية الثلاثة بالنسبة للأبيض المهجر والأسود المستورد . لقد كان التاج ذاته الذى قدم بالنموذج . ففى سنة ١٨٢٥ فى المرحلة الأولى لما يمكن أن ندعوه تقبلا وتسلما لمقاليد الأمور صور الامبراطور بدرو الأول نفسه كملك أوربى يحمل على صدره برازيليا حرا ، مجسدا بوساطة امرأة هندية مريشة . وبعد مرور

سنين قليلة ، فى المرحلة الثانية وهى مرحلة تعيين الهوية ، نجد أن الامبراطور بيدرو الثانى - ملهما بنموذج هنود الجواتيموزين المكسيكيين - قد خلده ديبرت Debret رسام بطولات نابليون بقسمات أحد الجواتيموزين مبعوثا من الموتِ ومرتديا عباءة صفراء بريش الطوقان (طائر أمريكي ضخم المنقار) رمزا للاستمرار التاريخى بين الامبراطورية والكاسيك (زعماء قبائل فى المكسيك) البدائيين . وفى نفس عملية «الهضم» (حيث نستخدم استعارة أنثروبوفاجية خاصة) للتاريخ الوطنى ، نرى نبلاء البلاط - متحدين لأوروبا وللمتغطرسين من الغزاة البرتغاليين - يأخذون أسماء هندية لها موسيقى دخيلة ومثيرة : بارون إيتاماركا ، ماركيز سابوكاى ، ماركيز ماريكاه ، الفيكونت أراجواى ، بارون بارانانيكابا .

ولكن فى هذا التوفيق أو إعادة تجسيد الهندى فى الاجراء الأعم للاكتشاف الذاتى للبرازيل . ليس هناك مكان للهندى الأنثروبوفاجى ، مثلما تحدد وصفه فى البداية فى القرن ١٦ . فالهندى البرازيلى الرومانسى - كهنود التامويو كما ورد ذكرهم لدى كونكالفس دى ماجال ومثل هنود التيمبيرا أو التوبى لدى كونكالفس دياز أو الجواراني لدى آلنكار - ظل شخصية متعارفا عليها ، ورمزا مستوردا من النزعة القومية الرومانسية الأوروبية قد صور فى «كليتشيه» لناتشيز أوف شاتوبريان المتفاخر . كذلك آلينكار مؤلف «جوارانى» (١٨٧٥) : الذى يعتبر اليوم رائعة الأدب الهندى فى البرازيل، سيعلن هو نفسه أن كوبر Cooper ورائعته موهيكان Mohican قد تبدو واقعية مقارنة بشخصياته البالغة التنميط

وبعد مخاطرة المكتشفين الأوائل وإعادة تفسيرها فى القرن ١٩ فى اصطلاحات قومية ، ينبغى لنا أن ننتظر «الاكتشاف الثالث» والنزعة الهندية المحدثة فى القرن ٢٠ المضادة للنزعة الأوروبية التى جلبها معه للهمجى الطيب المتعارف عليه لكى يفرض نفسه ويتعارض مع همجى اليوم السيئ وهو أكثر تعارفا حيث أنه ساخر ومثير . وعلى ذلك

فإن الوئام بين جزئى الخطاب اللذين يبدوان عامة فى الاختلاف أو على الأقل ينتميان لسجلين متميزين : الخطاب الأنثروبولوجى فى جانب . والخطاب الأدبى الخالص (أو الاستعارى) فى الجانب الآخر . ينبغى ألا يكونا متناقضين . وكما حاولنا أن نبين ، هناك فوق كل اعتبار رابطة أدبية بين الكانيبالية الحقيقية التى فسرها عصر النهضة ، وبين الكانيبالية الاستعمارية لحداثة القرن العشرين . فإذا وصلنا بالاضافة إلى ذلك إلى المعنى العميق للمشكلة، سنرى أنه رمزية بصورة فائقة وأن الرمز (استيعاب الآخر لكى يكتسب فضائله بتحويل التابو (المحرم) إلى الطوطم أو للانتقام وتأكيد الاستقلال) هو دائما نفسه . ودون أن ندخل فى الاعتبار أننا لن يمكننا أن نفهم شيئا من الانثروبولوجيا البرازيلية الحديثة ، رموزها وطقوسها ، مالم نعرف السوابق التاريخية للقرن السادس عشر .

٧- وإلى اليوم ، بعد خمسين سنة تقريبا ، يعتبر الانثروبوفاجى الحديث، فى نظر النقاد البرازيليين ، أحد الحركات الأشد أصالة فى مجال الطليعية ، إحدى الحركات الأشد جذرية وثورية فى عصرنا . ففى مؤلف بعنوان له مغزاه «عن العقل الأنثروبوفاجى : أوربا تحت وطأة الالتهام» الذى ظهر سنة ١٩٨١ خط لنا «هارولدو دى كامبوس» وهو شاعر وناقد من الرواد الواقعيين ، الطريق الذى اتخذته الحركة ووضع العلاقة (وطنى / عالمى) بطريقة جديدة ، عبر ثقافة أمريكا اللاتينية وبخاصة البرازيلية .

«إن الانثروبوفاجى الأوزوالديه فى العشرينيات ، هى انعكاس على واقعة الالتهام للتراث الثقافى العالمى بنظرة ناقدة ، مطورا لا فى منظور مذعن استرضائى للهمجى الطيب ، بل فى منظور محرر من السحر ، للهمجى السيئ الانثروبوفاجى الذى يلتهم البيض . وهى لاتجلب إذعانا (للتعليم الشفوى بالسؤال الجواب (Catechism) ، ولكنه تقل الثقافة ، أو بالأحرى ، «نقل القيم من طرف إلى آخر» نظرة نقدية للتاريخ كوظيفة سلبية (بالمعنى النيتشوى) وكعرضة للتخصيص كما للمصادرة ، وللتسلسل فى

المراتب كما للهدم . وكل الماضى الذي هو «الآخر» بالنسبة لنا يجب انكاره . وبعبارة أخرى يجب التهامه وأكله . بهذا التفرد التفسيرى : كان الكانيبالى مناظرا شديد المراس Polemist كما كان أيضا جامعا لمختارات أدبية «أنثولوجى» . إنه يلتهم الأعداء الذين يعتبرهم شجعان بحيث يتشرب البروتين ونخاع العظام بما يمكن أن يقويه ويجدد قواه الطبيعية .

ولايمكن أن يكون أفضل لإظهار الرابطة بين الكانيبالية البرازيلية الأولى والثانية ، أشد جوهرية .

ويقينا ان الحركة الأنثروبوفاجية الحديثة التى قامت سنة ١٩٢٨ على صفحات Re-vista de Antropofagia رفعت فى عناوين (مانشيتات كبيرة) من قدر الكاتب الهندى Caete ، ملتهم الأسقف البرتغالى ساردينها – Sardinha ، وأطلقت النداء "العصور الوسطى تستمر" . وزهوا بمعاداتها للقومية الأوربية ، شاءت ان تلغى كرلومبوس وكابرال ، والمركب الشراعى الصغير والصليب ، وإن كان لها ذاتها بدون شك أصل أوروبى .

وفى أوروبا جعل "جارى» من الكانيبالى (آكل لحوم البشر) رجل العصر فى مقاله سنة ١٩٠٢ بعنوان "الانثروبوفاجى لم يمت" وفى مقاله "manaques du pere ubu" ، وبالمثل عبر "بيكابيا" فى مقاله «بيان الكانيبالى دارا" (عام ١٩٢٠) .
بيد أن التشابه مع الحركة الانثروبوفاجية البرازيلية ينتهى هناك .وربما كان حقا ان البرازيليين (لاسيما أوزوالدى أندراى) قد استعاروا الفكرة ليلبسوا حركتهم عن الثورة الحديثة زى الانثروبوفاجى من بيكابيا Picabia . لقد بدأت تظهر على حركة ١٩٢٢ بالفعل علامات الشيخوخة وظهر الإحساس بأن الشراسة والعناد والعنف يمكن أن تجلب الحيوية إلى الفن والأدب . لقد كان كانيبال بيكابيا مجازيا فقط فى المذاق المؤلم لبيان مارينتى Marinetti العدمى أنتم جميعا متهمون . إلى الموت ، إلى الموت ، الى

الموت" .

وإذ استوردت البرازيل (قد نميل الى القول" أن استردت) الكلمة والشيء أخذتا ثانية معناهما التاريخي والواقعي . فإذا كانت كلمة كانيبال بالنسبة للأذن الفرنسية تعني فقط "مجرم ، حيوان وحشي ، جلاد" أو "خارج على القانون عند الطليعيين في القرن ١٩ ، فهي في البرازيل تشير في الحال رائحة اللحم المشوى ، الذي تم شواءه على طريقة طوبيناما Tupinamba، وذكرت الكلمات التي لا تنسى التي نطقها هانز شتيدن المسكين اثناء سجنه . وفي الألمانية تثير هذه الكلمات الفزع ، وفي البرتغال – في صيغة حديثة وقحة ولكن أمينة – تثير الضحك . وهكذا فإن العدد الأول من Revista de Antropofagia ظهر وفي أسفل الصفحة عبارة La vem a nossa comide pulando (ها هي وجبتنا حاضرة فلتشبوا) وهي ما كان يقوله الطوبيناما للسجين المعذب المضطر للحجل لأن قدميه كانتا مقيدتين معاً .

وسوف لا نمعن النظر في وصف المحتويات المتنوعة وأحيانا غير المتكافئة للريفستا Revista التي سيكون لها فحص في العمق (وهي تستحق ذلك) . بل سنسترجع ببساطة أنها بين أول "ظهور" لها بين مايو ١٩٢٨ وفبراير ١٩٢٩ (عشرة اعداد شهرية من ثماني صفحات لكل) وظهورها الثاني (صفحة كاملة اسبوعيا في Diario de Sao Paulo من ١٦ صفحة ككل من مارس ١٧ الى أول اغسطس ١٩٢٩) حشدت "الدورية المخزية" ضمن نصوص اخرى "المقدمة" أو من الأفضل ان نقول "فاتحة الشهية" لـ "ماكونايما" ماريو دى اندرادى . ولأول مرة وبصفة جوهرية وضعت مشكلة الاختلاف بين اللغتين البرازيلية والبرتغالية في حدود انثروبوفاجية : نستوعب اللغة الأوروبية حتى نجعلها ملائمة ولكن في نفس الوقت يتخلص الانسان من أسرها كما استضافت ايضا البيان الانثروبوفاجي المبدع لأوزوالد. وهو يحتوى على اقتراحات كاشفة من قبيل "لم نتعلم ابداً بطريقة السؤال والجواب ، ان ما انتجناه هوالكرنفال" أو "لقد حصلنا من قبل

على الشيوعية .وحصلنا من قبل على اللغة السريالية . العصرالذهبى "كاتيتى . كاتيتى إمارا نوشيا نوشيا إمارا جيبيجو" ان الانثروبوفاجى تنزع الحجاب عن عالم بدائى يبزغ ، عالم يعطينا "تارسيلا" صورته فى كتبه ، صورة تشريها تجربته الأوروبية والتى يظهر فيها لاكانيبالى أبابورو ، وهو شعار المستقبل للحركة . وتقودنا الأنثروبوفاجى الى رول بوب Raul Bop وإلى ضخامة غابة الأمازون ، إلى "بيرونجاوا Yperungaua" والى أنعاء "توراتو" التى يجد العالم كله أصله فيها ، مبتدئا بالأفعى Cobra ، الآكل العظيم للبشر : العالم الجديد للغابة الأمازونية للبرازيل . ومثل كل الحركات الثورية تفتتح الانثروبوفاجى يومياتها و توقع نصوصها بتعبيرات من قبيل Ano 375 da degluticao do bispo sardinha الأعوام الـ٣٧٥ بعد التهام الاسقف ساردينها .

٨- وفى المرحلة الحالية من البحث ، لا يمكن للنتائج إلا أن تكون موقوتة فقط . فنحن فى حاجة الى دراسات أشد عمقا وأكثر تفصيلا ، لكى نضع مادة صحيحة وتحليلا نقديا لتفسيرها ، فى متناول الاثنولوجى و الانثروبولوجى المختصين بالانثروبوفاجى . وهنا يكفى أن نطرح المشكلة وأن نظهر أن الحظ الحديث والساخر لموضوع الانثروبوفاجى مع المثقفين البرازيليين، والنابع من Semana de Arte Moderna لسنة ١٩٢٢ يحمل اثرا من معالجته الأدبية السابقة فى النصوص الكلاسيكية للأنثروبوفاجى القومية. فالمسألة ليست أن نعرف ما إذا كان الكانيبالى موجوداً . فالكانيبالى - سواء أكان مزمنا أو متزامنا ، كانيبال منته ، كانيبال طقوس ، أو كانيبال ليبقى ، فهوعلى الأرجح واقع انثروبولوجى . وفى مقدمته لمؤلف فولهارد Volhard ، كتب المترجم الايطالى :

وهذه الظاهرة وهى أن ضمير من يطلق عليهم شعبا متحضرا ، قد اعتبر دائما وبدون استثناء كانحراف متقطع فى جوهره وإن كان واسع الانتشار ، كزيغ للنفس البشرية تنحدر فيه الى دروجة من الوحشية ترفض النفس الحيوانية اساسا ان تكون مثالا له يظهر

على العكس فى ضوء الوثائق – الذى لا يقبل الجدل – التى عُنى باعدادها وتم تقويمها كظاهرة لها عمليا امتداد جغرافى عالمى على الأقل بقدر ما يكون الأمر متصلاً بالحزام داخل المدار الاستوائى للكرة الارضية . وفضلا عن ذلك كظاهرة تستجيب فى معظم الاحيان لا للخرافات بل للتجارب الحية العميقة ، التى نرى خلفها فى معظم الاحيان فى لمحة خاطفة المآسى والرغبات ، وصراع الحياة ضد الموت ، وأفعال من انكار الذات والبطولة يصعب قياس عمقها .

وحتى الكانيبالية الشرسة ، التى تظهر تبلد احساس مروع للانسان تجاه الانسان – ليست أدنى من تلك التى يظهرها عامة البشر تجاه الحيوانات – تجعلنا نرى (وإن كان قد لا يكون لها معنى) – ، تصورا ضمنيا لتجربة حياتية يطابق مطابقة لها مغزاها تبلد الاحساس الكلى للطبيعة نحوحياة الافراد ، بحيث أن الطبيعة التى لا تنقطع عن تدمير الاشكال سريعة الزوال تستل دائما الحياة من الموت" .

وكما اقترحنا فى البداية ، بسجل لغوى خالص ، ودون أن ندخل الى قلب المشكلة يمكننا أن نناقش "هذا الضوء الذى لا يدحض والذى تلقيه الوثائق التى تمت مقارنتها وتقويمها بعناية» حتى من جانب مختص جاد مثل فلهارد Volhard . ويمكننا أيضا ان نتابع آرنز Arens فى طريق رحلته المثيرة فى كتابه المثير للجدل الذى تتعارض نتائجه تماما مع تلك التى بسطناها آنفا .

"ومع أن الامكانية النظرية للأنثروبوفاجى كعرف لا يمكن أن تنبذ ، فإن البراهين المتوافرة لا تتيح لنا أن نحتفظ بيقين بأن هذه الممارسة كانت صفة ثقافية مميزة غالبة . فالأقرب إلى المعقول أن نستنتج أن فكرة الطبيعة الكانيبالية للآخرين هى اسطورة ، بمعنى أن لهاوجودا مستقلا ، دون روابط بالواقع التاريخى ، وأنها تحتوى على رسائل ثقافية وتنقلها وهى مليئة بالمعنى عند أولئك الذين يعتبرونها صحيحة . وعلى المستوى الملموس للتجربة ، يعنى ذلك أن الفكرة تسبق أى برهان يقدم لدعمها وأن المسألة فى

بعض الحالات مسألة الموقف المتخذ رغم وضوح الدليل مع العكس . ذلك هو السبب فى أننى اعتقد ان أشد المشكلات فتنة هى فى العلاقة بين الانثروبوفاجى والانثروبولوجى معتبرة كتصورات لعوالم متداخلة . فبدون الأنثروبوفاجى قد يجد الأنثروبولوجيون أنفسهم تماما فى نفس حالة أولئك المحققين فى العصور الوسطى ، الذين بعد أن يستنفدوا بسرعة تحفظات الهرطقيين الأخلاقيين ، كان عليهم أن يستدعوا خوارق الطبيعة خشية أن يغدو نشاطهم ومعرفتهم غير ضروريين" .

هذه اتهامات جادة وواضحة الإثارة . ولذلك فمن المفهوم انها أفضت الى ردود فعل غاضبة من جانب المتخصصين .

ودون الدخول فى النزاع يمكننا القول انه رغم كل شىء ، وعلى الأقل من وجهة النظر الانثروبولوجية فان كتاب آرنز Arens مشبوب بالعاطفة مشرب بالطيش وكما قال ناقده Riviere "ريفيير" قد يستغرق الأمر عشرين عاماً لا عامين لاثبات عدم وجود الكانيبالية "كعادة مميزة" (آرنز نفسه لم يكن يحلم إطلاقا بإنكار أشكال أخرى للانثروبوفاجى) ولكن فكرة هذا الكتاب اعنى ذلك الرأى (بهذا المعنى تصور مسبق) يسبق أى برهان فى صالحه (وهى مناقشة كما نعلم تنقلب على الكاتب ، قد يغدو موضوع نقاش على كل المستويات . لقد قدمنا برهانا سريعاً عليه . ومع ذلك ، فقد كنا نرغب أن نضيف إلى هذا التأكيد ، كنتيجة طبيعية ، فى صورة سؤال :

«كم عدد النصوص التى تبناها حتى الآن الأثنولوجى والانثروبولوجى كسند لآرائهما (ولا يهم أى جانب يقفان عنده) لاينبغى أيضا وبخاصة وعلى نحو متفرد أن تدرس من وجهة النظر الأدبية؟» .

إن بحثنا عن الأسطورة فى الكانيبالى البرازيلى كان مؤسسا على سؤال محدد : متى وكيف ولم قرر برازيلى اليوم ، حتى مجازيا أو تهكميا أن يتقبل ذاته (أدبيا) كأتنوم

حديث يعيد تجسيد الهندي الانثروبوفاجى فى الأيام الأولى للغزو ؟ تظهر الاجابة من دراستنا قد تكون هذه : فى أول تفسيرات للانسان البرازيلى Homo Barasilicus قام بها ملاحظون أجانب ومن ثم افترض كونها نزيهة (نشير فقط إلى الأسماء والأساليب الأدبية المختارة لهذه الدراسة ، مونتانى وهامز شتيدن) نجد التعارض بين البرازيلى فى مواجهة البرتغالى ، أعني ساكن أمريكا فى مواجهة الغازى الأيبيرى ، تعارض سينتج عملية استقلال البرازيل كمستعمرة بالنسبة للوطن الأم .

وتبعا لمونتانى أو هانز شتيدن فإن «برازيلى» تعنى بالطبع «الهندى ، الأصلى» . ولكن فى الامبريالية التى كانت تتطور فى الهند الجديدة وترى من جانب البرتغاليين كمكتشفين وغزاة للبرازيل ومن جانب آخر الفرنسيين كتجار مغامرين ، فإن أشد هؤلاء الهنود عريا وأنثروبوفاجية ، الطوبينامبا Tupinamba يمكن أن يتحالفوا مع الفرنسيين ضد البرتغالين . والحكيم مونتانى ، الذى كانت الخطيئة الوحيدة للكانيباليين البرازيليين فى نظره ، هي كونهم ناضجين قبل الأوان بدون سراويل لماذا ، لأنهم لا يرتدون سراويل قصيرة؟) (٤٤). أما مونتانى ، الذي تنبأ بخراب الهمجى الانثروبوفاجى الطيب عند احتكاكه بالرجل الأبيض . (ثلاثة منهم ، دون أن يعرفوا مقدار مايكلفهم من سعادتهم وهدوئهم عندما يتعلمون الفساد الآتى من هناك والذى سيجلب عليهم الخراب ، الذى افترض كونه حادثا ، بؤساء لإنهم تركوا أنفسهم يخدعون بالجديد ..) ومن ثم فإن مونتانى لايستطيع باعتباره فرنسيا أن يقاوم نسبة أبشع قسوة وحشية فى عالم الكانيباليين البرىء إلى البرتغاليين .

«.. لما رأى أن البرتغاليين يستخدمون نوعا آخر من الموت لإعدائهم عندما يأسرونهم، وهي أن يدفنوهم حتى الصدر ، ويطلقوا النار أكثر من مرة على الجزء المعرض من الجسم ثم يشنقوهم بعد ذلك : كانوا يعتقدون أن هؤلاء الناس من عالم آخر مثلهم مثل أولئك الذين نشروا معرفة كثير من الخطايا بين جيرانهم والذين كانوا أعظم كثيرا مما

كانوا فى كل أنواع الشر ، لذلك لم يأخذوا هذا النوع من الانتقام دون سبب ، ووجدوا أنه ينبغى أن يكون أكثر حدة مما لديهم ، فبدأوا يتخلون عن طرقهم السابقة ليتبنوا هذه الطريقة».

أما فيما يختص بشتيدن ، فإن كتابه بأسره تخترقه صرخة : «لا تأكلونى! أنا لست برتغاليا !» هنا يقدم الكانيباليون الطوبينامبيون - ممن أقام معهم الجندى الألمان علاقة من التضامن المفزع - يقدمون البرتغالى كعدو يواجه الفرنسى الذى كان حليفا ، كما كانوا حلفا ، للتاموبو الذين كانو يرون فيهم *الببغاء الأصفر* ، *الأچوروچوبا* يواجه *الشرير* بيرو، رمز البرتغال .

وحين يقرر البرازيلى ابن العالم الجديد أن يعارض *البرتغالى* ، قاطن أوروبا وغازى البرازيل ، أعنى أنه عندما يشعر المستعمر ، وحتي وإن كان من أصل برتغالى ، أنه واحد مع الأرض التى يحيا فيها ، وضد أولئك الذين يقمعون قمعا سياسيا واجتماعيا من بعيد ، فمن المنطقى أن تعاود المعارضات القديمة الظهور ، وأن البرازيلى يطابق نفسه مع الهندى الكانيبالى ، عدو البرتغاليين . وللحركة مفتاح مزدوج لمرحلتين ، فى الطور الرومانسى للهندى الطيب وفى النزعة الحديثة للهندى السيئ . إنها حركة يمكنها فقط اليوم أن تعتبر نفسها منتهية بعودة المراكب الشراعية الصغيرة و«الاستعمار» ، رمزية ولكنها ليست عميقة بالمرة ، استعمار البرتغال بواسطة البرازيل ، علي مستوي التلفاز ووسائل الاتصال الجماهيرى بوجه عام ولكن بوجه خاص على مستوى اللغة . ربما كان كانيبال اليوم ليس شيئا آخر غير برتغالي يجدد دماء الأوروبية القديمة بالتجربة البرازيلية .

لوسيانا ستجاجنو نيكشيو Luciana Stegagno Nicchio

(جامعة روما) (University of Rome)



العدد ٨٩/١٤٥
مايو ١٩٩٠

محتويات العدد

أندريه مارتينيه
André martinet

اللغات الهندية - الأوروبية واليونان

هناك ، حتى فى الاستخدامات العلمية ، مصطلحات يظن المرء أنه يعرفها ، ثم يتبين له حين يحاول أن يحيط علما بما تعبر عنه ، أن الاستعمالات التى يستخلصها منها لاتمت بصلة لفكرة معينة بذاتها . من ذلك ، فيما يختص باللغات كلمة «هندية - أوروبية» : ففى استخداماتها اللغوية المتواترة ، كصفة ، يبدو أنها تنطبق على اللغات المشتقة ، فرضا ، من لسان قوم زال فيما مضى ، ويحاول البعض منذ قرابة مائتى سنة أن يعيد بناء هذه اللغات . من ذلك أنه يقال إن اللغات السنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية هى لغات هندية أوروبية. وتطبيق هذا النعت بنوع خاص على اللغة الفرنسية يثير الدهشة . ذلك أننا نرى فى بحث مقارن ، أن اللغة الفرنسية هى بالأحرى لغة رومانية (لاتينية) ، وأن اللغات الرومانية ، أى اللاتينية المشتقة منها ، هذه اللغات هى التى يبدو أنها وحدها التى تستحق هذا النعت . و«الهندية - الأوروبية» حين تستعمل كإسم (موصوف) يمكن أن تشير إلى اللغة نفسها التى زالت . إلا أن الأشخاص المجتهدين يضيفون إلى هذا المصطلح (الخاص باللغة التى زالت) لفظة تفسره ، من قبيل Commun الفرنسية ، و -Proto الانجليزية ، و _Ur الألمانية . ترى هل يعنى ذلك أنه يمكن أن يقال عن مجموع اللغات الفردية فى نطاق هذه الأسرة اللغوية ، سواء اختفت أو لم تزل موجودة إنها هندية - أوروبية ؟ فى الوسع بلاشك المغامرة بذلك ، مع احتمال إثارة الدهشة ، بل المفاجأة .

يمكن بشئ من التحفظ التفاهم فى خصوص القيمة الهندية الأوربية كلغة . إلا أنه مع التوسع فى استخدام المصطلح بتطبيقه على الكائنات الحية ، وبعامة على الجماعات منها ، يبدو المجال مفتوحا لكل ضروب الخطأ والفوضى . فهل يمكن القول بأن «هنديا - أوروبيا» مع كتابة الاسم بحروف كبيرة هو شخص يتكلم (أو تكلم) : لغة هندية - أوربية ؟ إن فى هذا مزية الوضوح لو تناسينا أن هناك من يعرف لغتين أو أكثر ، ويتكلم لغات عديدة فى آن واحد . ولكنا نتساءل مرة أخرى من ذا الذى يجرؤ على القول بأن شخصا فرنسيا هو «أوروبى هندي» ، ولايخشى أن يتهم بنزعة عنصرية ؟ ولعلنا نقول إن «الأوروبى الهندى» هو أحد المتكلمين باللغة الهندية الأوروبية الأصلية . وهنا تتبدى المشكلة الخاصة بالمعنى المقصود بكلمة "Commun" (الفرنسية) . لقد واجه البعض طويلا ، ودون أن يصرحوا بذلك ، واجهوا الهندية الأوروبية الأصلية على أنها لغة متجانسة تماما ، انتهت حين اتخذ كل فرع من الفروع التى نعرفها بها اتجاها خاصا ، ومن ثم فقد كل صلة بالفروع الأخرى المتجانسة معه . إن هذه الفكرة الساذجة ، فكرة الشتات الفجائى ، التام ، والنهائى ، أصبحت الآن مزعزعة . إن اعتبار لغة الحيثيين (فى عام ١٩١٧) بمثابة لغة هندية أوروبية دفع المتخصصين فى العلوم المقارنة إلى أن يردوا محاولات إعادة البناء إلى مجال ديناميكى . ولاشك أن البعض حاول جاهدا أن ينتقص من أهمية بعض الاختلافات الشديدة، أو يتفاداها. مثال ذلك عدم التمييز بين المذكر والمؤنث ، أو مواجهة الماضى التام Parfait بالماضى المبهم Présent aoriste ، لاباعتبارهما مظهرين لفعل واحد ، ولكن باعتبارهما شكلين من أشكال الفعل ، مختلفين ومتوازيين . غير أنه ينبغى الرجوع إلى حكم الواقع . ذلك أنه ليس ثمة تواز واضح بين لغة الحيثيين وسائر اللغات القديمة المعروفة . إن التوازى الواضح الذى اكتشف بين اللغة اليونانية ، والسنسكريتية ، كان مصدرا لبحوث مقارنة . حقا ، لم يستخلص الدرس دفعة واحدة من معطيات جديدة ، إلا أنه قد تم التوصل إلى رؤية خيالية لتفكك فجائى حدث فى لغة هندية أوروبية متسقة فى الزمان والمكان .

كانت اللغة الهندية - الأوربية فى كل نواحيها ، فى عصور ماقبل التاريخ ، كانت كسائر اللغات خاضعة لضغط الحاجات المتغيرة ، ولتأثير مجاوراتها ، فى المكان ، وفى المجتمع ، ومن ثم كانت فى تطور مستمر .

وقد افترض ادجار ستيرتڤان Edgar Sturtevant - دون أن يمس البنيان الذى كان كارل بروجمان Karl Brugman قد أنجزه فى منعطف هذا القرن - افترض أنه كان يوجد ، قبل الهندية - الأوروبية الأصلية لغة بدائية حيثية هندية ، إلا أن هذه اللغة لم يكتب لها الدوام . ولابد لنا بالضرورة أن نحاول أن نضع على محور الزمان التشعبات اللغوية التى يمكن أن نفسرها بأنها دلالات على انشقاقات وانفصالات تؤول إلى فروع مختلفة من السلالات البدائية . ولكن مامعنى «بدائى» ؟ من يقول لنا إنه فى عصر وحدة لغوية هندية- أوروبية ، كان الشعب المشار إليه متجانسا بالتأكيد ، من حيث السلالة ، بل أيضا الثقافة ؟ هذا الشك هو الذى يتبدى فى استخدامنا علامتى الاقتباس اللتين تحيطان كلمة «الهندية - الأوروبية» فى العنوان الفرعى لكتابى : Des steppes aux oecéans (١٩٨٦) .

ولنعد الآن إلى الاسم الثانى فى عنوان مقالنا هذا ، ألا وهو اليونان . وقد يبدو لنا أن هذا الاسم ليس فيه غموض . والواقع أنه يتغيا هنا تغطية «هيلاس» (الاسم القديم لبلاد الاغريق) : من قديم الزمان حتى العصر الحديث : ذلك لأننا نناقش فيما يلى القيم الحالية لبعض الأنماط . غير أن هذا المصطلح يحيل فى الكثير من الأحيان إلى شعب وثقافة ، أكثر من أن يعنى بلدا من البلاد . وعلى ذلك ينبغى لنا أن نوضح أن المصطلح المذكور فى هذا النص يجب أن يفهم على أنه يشير إلى واقع جغرافى ، فهو يقصد ، فى زمن أولى بقعة فى العالم لم يكن فيها بعد اللغة ، والثقافة ، والمؤسسات التى نسميها «يونانية» . كذلك من مصلحتنا ألا نقصر مفهوم هذا المصطلح على مناطق شبه الجزيرة (اليونانية) . إنما يجب أن نضمنه مثلا ايپروس ، ومقدونيا . كذلك يسعنا أن نضم إلى هذا المصطلح ألبانيا ، وسلسلة جبال الألب الدينارية الأكثر اضطرابا ووعورة .

وبعد أن كرست عشرات السنين فى الوصف التزامنى للهياكل اللغوية ، عدت أدراجى ، تحت ضغط قرائى إلى المشكلات المتعلقة باللغات الهندية الأوربية المقارنة . عندئذ اكتشفت بسرور أن ضروب التقدم التى تحققت بفضل البحوث المتعلقة بالآثار فى جنوب شرقى أوربا ، من البلقان إلى بحر قزوين ، أتاحت لأول مرة المقابلة دون مغالاة بين المعطيات المتحصلة على هذا النحو ، وبين المعطيات المستخلصة بواسطة علم اللغات المقارن التقليدى . وفى الإمكان

بنوع خاص استلهام كتابات عالم اللغات الأمريكى ماريجا جيمبوتاس Marija Gimbutas (١٩٨٢) فى محاولة لتحديد الأماكن التى كان يقيم بها أولئك الذين كانوا يتكلمون، منذ قرابة سبعة آلاف سنة اللغة التى سماها علماء اللغات المقارنة الألمان Ursprache . ولاشك فى أنه من الأفضل إيضاح هذه التقديمات (المانوية) بعض الشئ لهذا المؤلف بالرجوع إلى مؤلفين آخرين ، مثل هومير ل.توماس Homer L. Thomas (١٩٨٢) ، أو داڤيد و.أنطونى David W.Anthony (١٩٨٦) ، وآخرين أيضا ممن يحاولون التقريب بين المعلومات الأثرية والمعلومات اللغوية . ولكنا إن تعجلنا ببعض التحفظات ، فسوف نحرم أنفسنا من إطار لاغنى عنه لمن يرغبون في معرفة الأساسيات .

ففى مستهل الخمسة الآلاف من السنين (قبل الميلاد) نجد اللغات الهندية الأوروبية فى مكان ما جنوب روسيا ، فيما أطلق على سكانه شعب «القورغان» Kourganes والقورغان ، وبالانجليزية Pit- graves أماكن تدفن فيها جثث الموتى ، والقبر فيها حفرة مسورة ومغطاة بالحجارة ، يعلوها كثيب ترابى . تلك هى مدافن الزعماء ، تصحبهم فيها ثرواتهم ، وخدمهم ، وعشيقاتهم . وإذ لم يكن ثمة دليل على أن كنوز القورغان من نتاج صناعة حرفية محلية ، فهناك مايدعوا إلى الظن بأنها إما نتيجة مبادلات – ولكن فى مقابل أى شئ ؟ وإما أنها من الأسلاب والغنائم .

ومما سهل أعمال السلب والنهب التى يجريها هؤلاء القوم ، ترويض الحصان . فالحصان حين يمتطيه الانسان ، دون سرج ، وبلا ركاب لم يشترك بعد فى ميادين القتال . فليس فى مقدور الفارس أن يستعمل سيفه فى الطعان دون أن يكون بالسرج ركاب . ولكى يصل الانسان إلى هذا الوضع ، كان لابد له أن ينتظر اختراع العربة التى سوف تساعده على الفرار من مطارديه الذين نهب أموالهم . والحصان كذلك مورد غذائى يسهم فى تخفيف المجاعات ، الأمر الذى يستتبع فى مجتمع يسوده الخصب الطبيعى زيادة عدد السكان ، والنزوع إلى التوسع على حساب الجيران الأقل ميسرة . ونتيجة لازدياد السرعة فى الانتقال لايظل هذا التوسع محدودا بالجهات القريبة مباشرة ، إنما يتخذ شكل حملات بعيدة المدى . وتبدو الأحوال مجتمعة وملائمة لممارسة العنف على نطاق واسع على حساب أقوام لايرتبط معهم الفارس بوشائج القربى أو الجيرة . ويستمر هذا التقدم الحاسم فى سرعة وسائل الانتقال،

عبر القرون ، وآلاف السنين إلى وقتنا الحاضر . كذلك ساعد الحصان الأسبان في غزوهم العالم الجديد (أمريكا) . إلا أن «ليف» Leif ابن «إريك الأحمر» Eric le Rouge سبقهم في هذا المضمار ، إذ غزا «فنلاند» Vinland (جزء من شمال أمريكا الشمالية - المترجم) بمراكبه الشراعية المربعة ، المسماه «دراكار» (وكان يستعملها القراصنة النورمنديون - المترجم) . ثم ظهر بعد كل ذلك البخار ، والمحرك ذو الاحتراق الداخلي ، ثم الطائرة النفاثة التي حققت سيادة الأوروبين الكاملة تقريبا على العالم .

ومن المناسب في موضوعنا هذا أن نميز بين نوعين من الغزو تختلف مضامينهما اللغوية اختلافا تاما . فهناك من جهة الحملة البعيدة المدى ، دون قصد العودة إلى نقطة البداية ، ويقوم بها رجال وحدهم ، يريدون أن يستقطعوا لأنفسهم في جهة بعيدة بقعة يعيشون فيها كما يحبون ، ويجدون فيها رفيقات ينجبن لهم ذريتهم . هؤلاء الذراري يفلتون على هذا الوجه من السلطة المطلقة التي يملكها رب الأسرة الأبوية وهناك ، من جهة أخرى ، التنقلات الجماعية ، مع النساء والاطفال والأمتعة ، الأمر الذي يتبين بجلاء في القرن الثاني قبل الميلاد ، وهي ترحالات الكيمبرى Cimbres والتيوتون Teutons بحثا عن موطن جديد يعيشون فيه . وعندما تخلى النورمان عن خيولهم ، واستعملوا بدلا منها زوارقهم الخفيفة ، وتركوا نسائهم وشواطئهم الإسكندناوية ، وانطلقوا لغزو «نويسترية» Neustrie حيث وجدوا بها رفيقات (زوجات) لهم ، فإنهم هجروا لغتهم الأصلية التي مالبثت أن زالت ، واستخدموا بدلا منها الفرنسية التي نقلتها الأمهات إلى أطفالهن . ولاشك في إمكان الادعاء بأن اللغتين الرومانية واللاتينية اللتين يصعب التمييز بينهما ، كانت لهما مكانة كبيرة ، حتى عند البرابرة المنحدرين من الشمال . وفي حالة اللغات الأخرى المتنافسة ، كان النساء ، زوجات . أو عشيقات ينسين بالتدريج لغتهن الأصلية لصالح لغة الأزواج والموالي .

وليس من الثابت على أية حال أن الخلف الذين يرحلون إلى جهات نائية قد انتهوا حتما ومباشرة إلى استبدال لغتهم ، لغة الغزاه باللغات المحلية . ولكنهم كانوا في أوروبا بمثابة طلائع لحشود هائلة تنتهي إما بالقضاء على المواطنين الأصليين ، أو على الأقل استعبادهم .

إن البحوث المتعلقة بمعتقدات الشعوب القديمة المتكلمة بلغات هندية - أوربية قد تدعو- بخصوص فترة فيما قبل التاريخ إلى استشفاف سمات كبيرة لبنيان يعكس صورة مجتمع. إلا أن هذه البحوث لم تنته إلى إعادة تصوير «بانثيون» (مجمع الآلهة) يستنسخ الآلهة المعروفين لنا عن طريق النصوص . والإله الوحيد الذى يظهر اسمه فى مختلف اللغات القديمة هو چوبيتر ، أو زيوس باليونانية ، وديوس Dyaus بالڤيدية (نسبة إلى ڤيدا ، وهو من كتب الهندوس الدينية الأربعة - المترجم) ، وتيو Tiw باللغة الجرمانية . وفى الإمكان مع ذلك ، بعد تجديد الأشكال ، تمييز إله للحرب ، يسمى مارس أو أريس Arés ، أو ووتان Wotan . ويمكن أن نتصور مع دوميزل Dumézil حاميا من المرتبة الثالثة ، حامى المنتجين الخاضعين للقساوسة والمحاربين ، وإقامة دين عالمى للناطقين باللغات الهندية - الأوربية . يعكس كل هذا مجتمعا أبويا فيه الآلهات الأنثويات القليلات مرصودات لإشباع مطالب رفاقهن الذكور . وتظهر فى المكانة الأولى تلك التى وصفت بأنها «راحة المقاتل» ، واسمها ڤينوس ، أو أفروديت ، أو فريجا Freyja .

واختيار المعطيات اللغوية التى لاتتعارض مع ماوصلت إليه البحوث الأثرية يوحى بأن شعب «الڤورغان» شن حملة أولى واسعة النطاق إلى شرقى البحر الأسود ، على طول القوقاز، فى اتجاه آسيا الصغرى ، تلك هى الحملة التى يمكن اعتبارها أصل حضارات الأناضول منذ الفى سنة قبل الميلاد ، مع الحيثيين وشعوب أخرى . ومن هناك ، دون شك ، انطلق الهكسوس بعرباتهم التى تجرها الخيول ، فأخضعوا مصر ، وسيطروا عليهابالبضعة قرون .

وإلى الغرب ، وبعد انقضاء فترة ما ، وقعت ثلاث غزوات متعاقبة الأولى ، وتؤرخ قبل السنوات ٤٠٠٠ (ق.م) ضد أقوام مقيمين فيما يعرف حاليا بأوكرانيا الجنوبية ، ورومانيا ، وهنغاريا حتى أبواب النمسا . تلك سهول يستطيع الفرسان ارتيادها دون عوائق ، ويلتقى الغزاة ثمة بأقوام ذوى حضارة «نيوليتية» (تنتمى إلى العصر الحجرى الحديث - المترجم) يمارسون الزراعة ، وتربية المواشى . وقد كشفت الحفريات ثمة عن ثقافة أموية ، وعلى رأس «البانثيون» بها الآهة الخصب ، وعبادة الأرض ، والطبيعة الحيوانية والنباتية ، واكتشف بها أشكال زخرفية لعلها تتجه إلى فن تعبيرى خطى .

والراجح أنه كان من العسير على تلك الأقوام أن يتصدوا للقادمين بمقاومة فعالة . وفى الإمكان أن تفترض أن الغزاة استطاعوا أن يستقروا فى بعض البقاع بصفة دائمة ، دون الانتهاء حتما إلى استعمال لغة هندية أوربية . وأما النفوذ الثقافى القوى فلا يتضمن بالضرورة تغييرا فى اللغة . وبالإشارة ثانية إلى النموذج النورمندى ، يتبين لنا فى منطقة «كو» Caux التى بقى سكانها يتكلمون اللغة الرومانية أن الملكيات الريفية لم تزل محتفظة إلى وقتنا الحاضر بالسمات البنيوية الاسكندنافية الأصل .

كان قسم من سكان هذه المناطق الذين خضعوا لغزوات فرسان السهرب ينزعون دون شك إلى التقهقر صوب الغرب ، وبخاصة الجنوب الغربى ، إلى مناطق جبلية يتردد فرسان السهول فى التوغل فيها إذ يفقدون ثمة جزءا من قدرتهم على الحركة .

والجدير بالذكر أن الغزوتين التاليتين قبل الأعوام ٣٠٠٠ وبعدها لم تمسا أجزاء شبه جزيرة البلقان حيث التضاريس شديدة الارتفاع ، فيها سلسلة جبال بندس ، شبه جزيرة اليونان . وإذا كانت هذه الغزوات قد بدأت بهجمات يشنها الفرسان ، فلابد أعقبتها تنقلات جماعية ، تتقدمها غالبا عربات تجرها أبقار ، نجد منها آثارا فى القبور لها أهمية كبيرة حتى عصور حديثة بنوع ما . هذه الغزوات لم يكن لها تأثير لغوى حاسم من غير مساهمة النساء والأطفال . والمعتقد أنه توجد آثار لهذه الاندفاعات حتى فى ايطاليا . إلا أن التحول الهندى الأوربى النهائى فى شبه الجزيرة قد تم بالتأكيد فيما بعد . ولابد أن سهول الدانوب وواديه قد اجتذبت الغزاة . ولكن الأرجح أن الغزوات الحاسمة ، وبخاصة نحو الشمال الغربى ، على طول جبال الكربات ، فى مناطق يسهل ارتيادها قد تحققت عن طريق بولندة وشمال ألمانيا حتى البلطيق ونهر الرين . وليمكن القول بأن أسلاف الجرمان ، والكلت ، والايطاليين القدامى استقروا فى هذه البقاع . ولعل الايطاليين قد أقاموا على المشارف الجنوبية لهذه البقاع على اتصال مباشر بمن صاروا فيما بعد الإغريق ، والهندو-إيرانيين . ولابد أن «الفينيت» Ve-nétes (سكان إقليم ش.ق ايطاليا ، عاصمته فينيسيا – المترجم) ، كانوا هم أيضا مقيمين فى ذلك السهل من شمال أوربا . ونجد من هؤلاء فيما بعد ، من هم قريبو الشبه من الكلت فى شبه جزيرة «أرموريكا» (فى غربى فرنسا – المترجم) ، وينتمون لغويا إلى اللاتينين فى شمال إيطاليا ، ومعروفون باسم Wendes فى شرقى بلاد الجرمان .

أما غرب أوروبا ، وبخاصة مايطلق عليه الفرنسيون اليوم اسم «هيكساجون» ، فلابد يبدو أنه قد تأثر (بهذه الغزوات) . ترى هل حدثت مقاومة فعالة من ممثلى الحضارة «اليجاليتية» (المتعلقة بالآثار السابقة للتاريخ المبنية على الحجارة الضخمة - المترجم) أو هجمة مضادة شنها «البنالون» حاملو أقداح على شكل الأجراس المقلوبة ؟ وانقضى الفان من السنين قبل أن يتوغل «الهندو اوروبيون» الغربيون ، الذين عرفوا ثمة باسم «الكلت» Celts فى بلاد الغال ، وشقوا طريقهم فيما وراءها حتى الجزر البريطانية ، واسبانيا .

وفى الساحة الدانوبية ، وفى الشمال الغربى من البحر الأسود ، كان هناك على الأرجح أولئك الذين صاروا فيما بعد الهندو إيرانيين ، والإغريق ، والايدليريين Illyriens وسائر الشعوب التى تتكلم لغة هندية أوروبية فى شبه الجزيرة البلقانية ، والمناطق الغربية من آسيا الصغرى .

هذه اللمحة السريعة ، تركت جانبا على حدود أوكرانيا ، وبيلوروسيا أولئك الذين صاروا فيما بعد السلاف (الصقالبة ، والبلطيقيين) ، وكذا سائر الشعوب التى لم يثبت التاريخ هويتها ، والتى لابد قد امتصها جيرانها .

ولايفوتنى أن هذا التقسيم الذى يمكن ارجاعه إلى بدايات الألف الثالثة قبل الميلاد إنما هو تقسيم افتراضى ، يقوم بطبيعة الحال على معطيات لغوية لايسعنى أن أقدم هاهنا تفصيلا لها . ومع ذلك فهناك مثال واحد : ذلك أن اللغات الهندية أوروبية قد جمعت بعملية تطورية متدرجة ، بعد رحيل الأناضوليين - جمعت فعلين أو ثلاثة أفعال فى فعل واحد . تلك الظاهرة تستحق أن نخصص لها مصطلح «تصريف الأفعال» وقد جرت التركيبات بطرق منوعة تبعا لفروع الأسرة (اللغوية) . والتعارض واضح وصريح بين اللغات التى ، مثل اليونانية والسنسكريتية جمعت ثلاثة أفعال ، فعل مستمر duratif ، وفعل ثابت Ponc-tuel ، وفعل تام accompli ، ولغات أخرى ، مثل الجرمانية ، والكلتية ، والطليانية ، نجد فيها نوعين فقط من الفعل L'infectum الفعل غير التام ، والفعل التام Le Per-fectum فى اللاتينية . وبإضافة هذه إلى ملحوظات أخرى متعلقة بمفردات اللغة ، يحق لنا ، لأسباب ما أن نفترض أن اللغتين اليونانية ، والهندية الإيرانية من جهة واللغات الجرمانية ، والكلتية ، والإيطالية من جهة أخرى قد تطورت على حدة على مدى بضعة

قرون .

إن هذا لايستتبع أن كل الحدود بين اللهجات ، وكل «الأماكن الموجودة» فى منطقة لغوية واحدة ، ويظهر فيها تشابه فى قواعد اللغة isoglosses فى أوروبا قبل التاريخ قد توافقت وتزامنت ، فاليونانية ، مثلها مثل الكلتية ، والجرمانية ، والإيطالية مازالت تحتفظ بالأحرف K,g القديمة (فى كلمة «يعرف» gi-gno- sko اللاتينيـة (g) no- scô والانجليزية القديمة k g a w a n) . ومع ذلك فإن تقسيمنا يترك هذه الأسرة اللغوية فى الجانب نفسه من لغات الشرق التى غيرتها إلى حروف تنطق بصفير (z n a -t' فى الروسية) ، أو إلى حروف «لاثغة» ذات أزيز (j a n a -ti السنسكريتية) واشتركت الايطالية مع اليونانية فى بعض العمليات التطورية . ويفكر البعض مثلا فى النطق بملء النفس - كلفظ الهاء - مع الاحتفاظ بحرف h القديمة التى تنطق فيما بعد بصورة متوازية فى الاتينية واليونانية ، عن طريق حرفى ph ليصلا إلى حرف F . وفى اتجاه مختلف تماما ، حذفت اللغتان الجرمانية والكلتية التنفس عند النطق بحرف b . هذا يعطينا فى النهاية لفظةfero اللاتينيـة ، و phéro اليونانية ، فى مقابل baira القوطيـة ، و berim الإيرلندية القديمة . ونلاحظ ، فضلا عن ذلك أن الغة الجرمانية ، الوحيدة فى نوعها لاتبدوا أنها أسهمت فى خلق فعل ماضى مستمر ، وهو مايسمى فى الفرنسية L'imparfait .

وفى القرون الأولى من الألف الثالثة (ق.م) حسب الفرض الذى بدأنا به لم يكن القوم الذين يستعملون لغة هندية أوروبية قد توغلوا فى بقاع اليونان التقليدية ، ولعلهم استطاعوا بالأكثر الوصول إلى مقدونيا عن طريق وادى نهر «فاردار» . ولاشك أن هناك رواية أخرى لهذه الأحداث ، تلك التى تحكى أن «البيلاج» Pélasges الذى يعتبرهم الإغريق سكان بلادهم القدامى ، يمثلون أول فوج من الغزاة الهندو-اوروبيين . وثمة البعض ، مثل ڤلاديميرجورجيڤ Vladimir georgiev (١٩٨١) ينسب إليـهم بعض أشكال «المواقعية» (دراسة لغوية أو تاريخية لأصل أسماء المواقع الجغرافية - المترجم) والمفردات الهيللينية التى يجد البعض فيها أثرا لتحول فى الحروف الساكنة ، تذكرنا بما جرى فى اللغتين الأرمينية والجرمانية . إلا أنه يفرض أن هذه الأشكال ، ومنها على سبيل المثال شكل «كورنثوس» هى حقيقة هندية - أوروبية ، ألا يحتمل أن تكون نتيجة لواردات متأخرة ؟

هؤلاء «البيلاج» الذين كثيرا مااعتبرهم الإغريق ، لا بمثابة سكان أصليين ، وإنما بمثابة أقوام أتوا من جهة أخرى ، قد يكونون من أهالي حوض الدانوب ، تقهقروا تحت ضغط الغارات المتواترة التي كان يشنها فرسان السهوب ، نحو الجنوب ، وجلبوا معهم إلى اليونان عبادات الآلهة الأسطورية «الجهنمية» التي راحت مع الإلاهات ديميتر ، وكوريه (برسيفونا) وآلهة أخرى تتعايش مع آلهة الأولمب طوال العصور اليونانية الوثنية .

فقط في منعطف الألف الثالث إلى الألف الثاني (ق.م) راح الأقوام الذين يتكلمون اللغات الهندية - الأوروبية ، والمستقرون بثبات في حوض نهر الدانوب حتى تراقيا ، راحوا يتوغلون صوب الجنوب الغربي ، وبخصوص اليونان ، تختلف التأريخات بعض الشئ ، ولكنها تدور حول السنين الألفين (ق.م) . وليس من المستبعد أن تكون هناك غزوات متتابعة يشنها الأيونيون ، والأخيون ، والأيوليون ، وبالنظر إلى تضاريس شبه الجزيرة وجبالها ، قد يخطر على الفكر أن الغزاة استطاعوا التوغل حتى وسط اليونان ، عن طريق «تساليه» التي يسهل دخولها عبر مقدونيا . ولابد أن «أوليمب» القريبة كانت أول مركز للمقاومة كان عليهم أن يتغلبوا عليه ، وهناك أقاموا «البانتيون» الخاص بهم ، وتتركز الأهمية التي يضيفها البعض على الأغريق في الألف الثانية ق.م في الآخيين باعتبارهم ممثلي الحضارة الميكنية (أو الميسينية) . ويبدو أن شعب الأناضول قد أطلق اسم الآخيين على الوافدين الجدد .

وفي ألبانيا قدر وصول الإياليرنيين Illyriens في حوالي عام ٢١٠٠ ق.م أي على وجه التقريب في العصر الذى دخل فيه الهيلينيون (الإغريق) اليونان . ولعله من السابق كثيرا للأوان أن نستفيد من البحوث الأثرية التي تجرى تباعا في ألبانيا في الوقت الحاضر . غير أنه من المأمول أن تتيح لنا هذه البحوث في يوم من الأيام أن نفهم فهما أفضل ماجرى في ذلك القسم من العالم في مستهل الألف الثانية قبل الميلاد .

وإنا لنعلم فداحة النكبة التي حلت ببلاد الإغريق عندما غزاها الدوريون في حوالي عام ١٢٠٠ ق.م ، فقد تلاشت حضارة كاملة ، ولم تبعث من جديد إلا ببطء شديد في القرون التي تعاقبت بعد ذلك . وليس ثمة من يميل إلى التشكيك في أن الدوريين كانوا من جنس الإغريق ، شأنهم شأن سائر الشعوب التي تكونت منها بلاد اليونان القديمة . إلا أنه يحق

للعالم المشتغل باللغات أن يناقش الهوية الحقيقية لهؤلاء الغزاة . وليس من الثابت أن أسلاف الآخيين ، وأسلاف الدوريين كانوا ينتمون فى الألف الثالثة قبل الميلاد إلى فرع واحد من فروع الأسرة الهندية الأوروبية . قد تكون هذه هى الحقيقة الواقعة ، وأن الصلات بين هؤلاء قد انقطعت قرابة ألف سنة ؛ ذلك لأنه لايمكن أن نتصور أن الدوريين قد أسهموا فى موطنهم الأصلى فى تطوير الحضارة الميكينية . ولو حاولنا أن نتصور المراحل التطورية المتواترة للغات الهندية الأوروبية منذ ثلاثة أو أربعة آلاف سنة ، فإننا لايمكن أن نصدق أن ماأسموها اللغة الإغريقية الدورية فى العصر الكلاسيكى يمكن أن تكون امتدادا للغة الغزاة. إن الظروف اللغوية التى نفترض وجودها فى ذاك الأوان لاتسمح لنا أن نقرر وجود صعوبات كبيرة فى التفاهم بين الأثينيين واللاكونيين فى أثناء «حملة العشرة الآلاف» ، على سبيل المثال . ألا ينبغى ، بدلا من ذلك ، أن نفترض أن أولئك الذين ضربوا اليونان لم يكونوا قبائل جديدة وصلت فى جموع حاشدة لتحتل بلادا جديدة ، إنما كانوا بالأحرى غزاة نهابين ، مماثلين عندنا للنورمان ، ومن ثم لم يخلقوا قاعدة لغوية أصلية ، بل تركوا رفيقات مختارات من بين نساء السكان المستقرين ، يتولين تربية أطفالهن بلغتهن الأصلية . ولعل الأثر الوحيد للظروف الجديدة هو أنها أعاقت قليلا التطور الذى نشهده فى لهجات مقاطعات هيلاس (الاسم القديم لليونان – المترجم) التى نجت من الاستعباد .

لقد حدث الغزو الدورى لبلاد الإغريق فى الآونة التى تحرك فيها صوب الغرب أولئك الذين يظهرون بمثابة موجة ثانية يشنها الكلتيون ، والايطاليون . أما الموجة الأولى – تلك التى دفعت البعض إلى أيرلنده وأسبانيا ، والبعض الأخر إلى لايتوم وصقلية – فإنها احتفظت بالحروف التى تنطق الشفة السفلى واللهاة (الحلق) ومن ثم فأداة الاستفهام عندهم هى K is أو K o- . وأما الموجة الثانية فإنها تصل إلى بريطانيا العظمى ، وتدفع الأسلاف صوب الغرب ، وتحتل بلاد الغال تاركة بها آثارا من الغزاة الأوائل ، وفى ايطاليا تسلل من إيميليوس صوب الجنوب ، على طول جبال أبينين . وقد غير الذى اشتركوا فى هذه الاطلاقة الجديدة الحرف K is إلى pis ، وحرف Kw o إلى Po . وقد يخطر على البال أن الدوريين أسهموا أيضا فى هذه الحملة ، وأنهم ، دون أن يفرضوا لغتهم على رعاياهم الجدد ، حثوهم على المساهمة فى تغيير حروف الشفة السفلى والحلق . والمعروف أن

الميكينيين كانوا يفرقون فى النطق بين حروف الشفة السفلى والحلق وبين سائر الحروف التى تنطق بغلق الفم . وكانت نتائج هذا التطور فى اليونان مختلفة من لهجة إلى أخرى ، مع آثار من الاحتفاظ بحروف الحلق ، والمعالجات الخاصة أمام حروف العلة ، مع tis بدلا من Kw is القديمة ، و -Po فى حرف مشتق مثل Pote .

ويتيح لنا دراسة التقاليد الدينيةللعالم الهيلليني أكثر مما يتيحه علم الآثار القديمة أن نستخلص الأصالة فى تعمير اليونان ، والمقابلة بينها وبين ماجرى فى الآونة نفسها فى سائر بلاد أوروبا التى خضعت لسيطرة عشائر السهوب (الأستبس) ، ويبدو الدين فى المجتمعات الوثنية كمرآة تعكس تصور العالم السائد فى كل مجتمع . ونجد فى منهج البحوث التى أجراها دوميزيل Dumézil السمات العريضة للهياكل الاجتماعية للشعوب المقصودة . وإذا بدا لنا أن مفهوم النظم الثلاثة الخاصة بالقساوسة ، والمحاربين ، والمنتجين ينبغى الاحتفاظ به لفترة من الفترات الهندية الأوربية العامة ، فذلك بطبيعة الحال لأنه لاينطبق فقط على مانسطيع أن نعيد بناءه أو نتخيله لعشائر السهوب ، ولكن أيضا لأننا نتعرف عليه فى طرفى العالم الهندى الأوربى القديم ، أى المجتمعين الهندى واللاتينى . وثمة مناطق وسطى تتبدى أكثر حداثة وتجديدا : تلك هى حالة الجرمان فى الشمال ، على أسس لاتعرف هويتها ، حيث يتفوق المحاربون على القساوسة ، وتفرض المقابلة الثنائية - بصدد رقيق الأرض - بين النبيل le jarl ، وبين الرجل الحر le Karl .

أما فى اليونان ، فالأمر لايتعلق بما نتبينه من اختزال النظم الثلاثة إلى نظامين ، ولكنه فى موازاة ذلك ، اختزال إلى نماذج من مجتمعات تنوعت فى الزمان والمكان ، ذلك هو تعايش صورتين خيالتين للعبادات ، واحدى هاتين الصورتين ، موروثة من السهوب ، فرضها الغزاة. تلك هى صورة زيوس والأوليمب ومع ذلك فقد الحقت هذه الصورة بعض الالهة النظيرة ، أو المزاحمة وازدادت ثراء بدرجة كبيرة ، بفضل اتصالها بها . وتمثل هذه الصورة بنوع ما ، بنية المجتمع ودعامته ، وتستفيد من كل مايكرسه عامة الشعب .

أما الصورة الأخرى فإنها تعيش حياة حتمية ، وتحملها التقاليد الشعبية ، ويرعاها جماعات من النساك العارفين بالأسرار الخفية ، منهم نساك طقوس اليوسس Eleusis ، وهم أشهر تلك الجماعات . وعلى الرغم من أن الاحتفال بهذه الطقوس الدينية لايتولاه سوى

الصفوة ، إلا أنه لايتضمن أى شئ مستتر أو ممنوع ، ولايبدو أنه يشترك فى العصر الكلاسى فى نزاع مع الاحتفال بالعبادات التى يشترك فى أدائها مجموع السكان . ويرتبط بهذه الصورة الثانية كل ماله صلة بالعلاقة بين الحياة الدنيا والآخرة ديميتر ، وبيرسيفون ، وأورفيه ، ومقر أرواح الموتى . والأمر كذلك بالنسبة إلى ديونوسوس الذى ينضم ، كما يدل عليه إسمه إلى آلهة الإغريق ، ولكنه موجود بالأكثر ، بالنسبة للكرمة التى هى صفته الأولى ، مع آلهة الإغصاب . وقد يخطر على البال أن هذا التموضع (الحصر فى موضع - المترجم) خارج المنطقة الهيللينية الأصلية يعكس علاقة حضارية سابقة للحضارة الهندية الأوروبية الوافدة من مناطق حوض الدانوب تحت ضغط الغارات الأولى التى شنها الفرسان القادمون من الشرق ولاشك فى أننا ، لكى نشرح كل مايميز العالم الإغريقى عن سائر الأقطار التى يتكلم أهلها لغة هندية أوروبية لانستطيع أن ننكر التأثيرات الحاسمة لجزيرة كريت . كما أنه لاشك فى أن حضارة العصر الحجري الحديث ، التى تتضمن تدجين النباتات المنتجة للمواد الغذائية واردة من «الميزوبوتاميا» (أرض الرافدين) عبر آسيا الصغرى . ولكن هذه الحضارة لم تصل إلا متأخرة إلى بلاد اليونان ، وهى بلاد وعرة ، غير ملائمة لزراعة الأرض، ابتداء من مناطق حوض الدانوب إلى مناطق بحر إيجه . ولاعجب ، فى هذه الظروف أن يميل البعض إلى أن ينسب إلى تراقيا المجاورة التجديدات الواردة من الشمال .

وقد نتوقع أن نجد في المعتقدات الشعبية ، والقصص الأسطورية آثارا من الصراعات التى واجهت الغزاة بالسكان القدامى . وليس من شك فى أن هناك أساطير تمثل فى جو ملائم محو مايرمز إلى المقاومات المحلية ، وهى الأساطير التى تعبر عن وجهة نظر الغازى المنتصر، ونجد فى جهات أخرى تزامنا بين المعتقدات القديمة والجديدة ، كما نتبين ذلك اليوم أيضا فى بعض مناطق أمريكا اللاتينية حيث تصتبغ المسيحية بدرجة عميقة بالأساطير القديمة الخاصة بالسكان المحليين . وحينما يمتنع التزامن بسبب تصلب الجهات الأقوى ، تستديم المعتقدات القديمة بأشكال منوعة لدى طبقات السكان الأكثر تواضعا ، وغالبا ماتكون هذه الأشكال غير معترف بها ، ولكنها تنبثق بصورة ممتعة وقد تتوطد حالة من التعايش ، تتخللها بالتأكيد فترات من الصراع ، تنتهى بتعايش سلمى بنوع ما . ذلك هو مانجده لدى الجرمان ، مع التعارض بين الـ Ases التى تمثل آلهة الرافدين الجدد ، وبين الـ Vanes وهى آلهات

«جهنمية» قديمة لدى السكان الأصليين .

وتبدو كل هذه الحالات المتنوعة متمثلة فى بلاد اليونان : فهزيمة «الجبابرة» (التيتان) Titans إذ يصعقهم زيوس ويلقى بهم فى أعماق الجحيم ترمز إلى أنتصار عشائر السهوب على أعدائهم المرعبين الذين يبرزون من الكهوف الجبلية فيثيرون الهلع فى نفوسهم . إلا أن التعايش كثيرا مايحدث مع الأسرار الخفية ، وغالبا فى البداية حيث تمارس هذه الأسرار فى الخفاء ، ولكنها تكتسب بمرور الزمن «حق المواطنية» ومع ذلك فإن هذا التعايش يتستر فى أغلب الأحيان بعملية الإلحاق . فديميتر التى هى مركز طقوس «اليوسس» السرية ، وهى إلاهة الإخصاب ، ومن إلاهات جوف الأرض ، ولاشك أنها منسلخة من الصورة المركزية للبانتيون (مجمع الآلهة) الأموى الدانوبى ، تشغل مع ذلك مركزا ممتازا بين آلهة اليونان مثلها مثل هيرا ، وأفروديت . ولايسعنا أن نحتاط كثيرا حتى نتأكد من ضمها الكامل لبلاد آلهة الأوليمب : فهى أحيانا أخت زيوس ، وأحيانا ابنة أخته ، ولكنها أيضا تعاشره معاشرة المحارم ، فتلد بيرسيفون ، وهى همزة وصل بين مقر أرواح الموتى ، وبين العالم العلوى ، وثمة كيفية أخرى لضم آلهة السكان الأصليين ، تتمثل فى إخراجها ، البعض من رأس جوبيتر ، مثل أثينا ، والبعض من فخذه ، مثل ديونوسوس ، فهل تردد أحد في تلك الحالات كلها فى أن يسلم بأنها حالات بنوة طبيعية ؟

ويمثل زخرف واجهة معبد أرتيميس فى كورفو إحدى الطرق المستخدمة فى عملية إدماج الآلهة الإغريقية القديمة . كانت كورفو ، فى البحر الأيونى ، فى مواجهة سواحل أبيروس وألبانيا ، كانت فى الغالب إلليرية قبل أن يستعمرها الكورنثيون فى القرن السابع قبل الميلاد ، وأقام بها الإغريق معبدا كرسوة لأرتميس ، بقى منه تلك الواجهة العلوية فى حالة جيدة من الحفظ ، وقد رممت هذه الواجهة بمهارة ، وهى اليوم من أجمل الزخارف الموجودة فى متحف الآثار بالمدينة . وفى وسط هذا الزخرف الأثرى «المسخية» الأسطورية (الجورجون) la Gorgone التى تهيمن بجسمها الهائل على العديد من الموضوعات (التشكيلية) الجانبية، فنجد إلى يمينها تمثيلا رصينا لصراع زيوس مع الجبابرة (التيتان) . أما «الجورجون» فليست هى «ميدوزا» méduse الفاتنة فى الحكاية الأسطورية ، ولكنها امرأة مهيبة ، ذات سمات قوية ، تتجلى كما قد يتصورها نهارا عباد السماء ، الآهة من مقر أرواح الموتى . إلا

أن هذه الرؤية لم تكن بالتأكيد شائعة عند الكافة وحتى اليوم ، نجد عبارة gorgona mon (أي جورجونتى) باللغة اليونانية فى فم كل عاشق يعبر بها عن أعجابه بمشوقته . وتتمثل (هذه الإلاهة) حية ، مؤثرة بقوة بدنها . أما المصير الذى ينتظرها فإنه مجرد التراض ، يتمثل يسارا فى صورة بيجاس Pégase ، ويمينا فى صورة كريزاور -Chrysa or اللذين يولدان من دمائها حين تقتل . هذا هو مصير الساحرات فى العصور اللاحقة . ولاننسى أن هذه الواجهة العظيمة هى واجهة معبد أرتميس artamis باللغة «الدورية» المحلية . وأرتميس صورة متناسخة من الجورجون ، وقد ضمها أيضا آلهة اليونان إليهم ، ويعتبر زيوس أبا لها ، وأمها هى ليتو Léto ، وهى من آلهة مقر أرواح الموتى ، وتنحدر من أحد الجبابرة «التيتان» . وفى متحف كورفو ، بعد القاعة الفسيحة التى تضم تلك «الواجهة» ، ندخل مكانا أصغر فى أبعاده ، نجد فيه عشرة تماثيل صغيرة تمثل أرتميس ، مزودة بقوسها دون شك ، ولكن فى صحبتها حيوان تتولي حمايته . إنها ليست تلك الصائدة التى تتلهف على القتل ، ولكنها تلك التى تحمى الحيوانات ضد من يفترسها .

ولم يكن الإغريق بالتأكيد هم الوحيدين الذين أثروا مجمع الأرباب الأولى عند الشعوب الهندية - أوروبية . ثم لاننسى أن الوثنية القديمة تفرض إمكانية عبادة قوى الطبيعة كلها ، وكل كائن حى ونشيط الأمر الذى يستتبع ديناميكا مستديمة . وحين قام اللاتينيون ، فى مدرسة الإغريق بتوسيع نطاق آلهتهم الكبرى ، لايبدو أنهم صادفوا صعوبة كبيرة فى أن يجدوا ثمة نظراء للنماذج الهيللينية . حقا إن سادتهم الأترووريين قد سبقوهم فى هذا المضمار. وما أن وجد عشائر السهوب مناخا جديدا ، وطبيعة جديدة ، كان لابد لهم أن يوسعوا مجال القوى التي يحتاجون لمساندتها . وكان في الوسع أن يحققوا ذلك ببسط نفوذ الآلهة الموجودة من قبل . ولكن ، حين هدأت غطرسة الغزاة ، ألم يكن من الطبيعى أن يتبنوا الآلهة المحلية التى وجدوها ، بإعتبار أنها طرائف جديدة يبدو لى أنه كان من الملائم إذن لكل فرع من أفرع الأسرة الهندية الأوربية أن تفصل بين ماتفرضه الديانة عل المجتمع الحضارى القديم ، وبين ماينبغى ابتكاره أو اقتباسه حتي يتوافق مع الموطن الجديد .

يبدو مع ذلك أنه لم يكن هناك فى أية جهة أخرى ، خلاف اليونان ، مثل هذه الثروة العظيمة من الأساطير ، ولاشك أن معلوماتنا غزيرة فى هذا الخصوص - باستثناء روما -

الأمر الذى قد يخلق لنا صورة وهمية خادعة ولكن بالرجوع إلى الأساطير الإغريقية ، على ضوء الاكتشافات التى توصل إليها حديثا علم الآثار القديمة ، فإننا نظل دهشين من طبيعتها المركبة المتناسقة . وفى هذا نجد توليفة ، هى طابع الحضارة اليونانية كلها ، إنها مزيج رائع من القدرة الإبداعية ، والقوة التوسعية الناتجة دون شك عن تكافل الخصوبة الدانوبية (نسبة إلى حوض الدانوب) والطبيعة العدوانية عند البدو الرحل . هذا التكافل لايوجد بمعناه الصحيح إلا عند من أسهموا فى صنع حضارات العالم «الايجى» (نسبة إلى شعوب مناطق بحر إيجه – المترجم) . وهناك شعوب هندية – أوروبية أخرى ، من المعتقد أنهم ، فى غصون تجولاتهم ، قد استقروا بعض الوقت فى حوض نهر الدانوب ، أو أنهم على غرار الشعوب الهندية – الإيرانية لم يسهموا بالمرة فى صنع هذا المزيج ، أو أنهم على مثال اللاتينين لايعرفونه إلا فى شكل استعارات أو اقتباسات متأخرة . تلك هى بلاشك الظروف التى يرجع إليها فيما أشرنا إليه بصورة شاعرية وجدانية بنوع ما بأنه المعجزة الإغريقية .

REFERENCES

ANTHONY, DAVID W. (1986). "'The Kurgan Culture', Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration," *Current Anthropology*, 27, N 4, p. 291-304.

GEORGIEV, VLADIMIR. (1981). *Introduction to the History of Indo-European Languages*, Académie bulgare des sciences, 3ème éd.

GIMBUTAS, MARIJA (1982). "Old Europe in the Fifth Millennium B.C. ,The European Situation on the Arrival of the Indo-Europeans," *The Indo Europeans in the Fourth and the Third Millennia*, ed. Edgar C. Polomé, Ann Arbor, Michigan, 1-60.

HAUDRY JEAN. (1987). *La religion cosmique des Indo-Europeans*, Milan-Paris, Arché, "Les belles lettres."

MARTINET, ANDRÉ. (1986). *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les "Indo-Européens*," Paris, Payot.

THOMAS, HOMER L. (1982). "Archaeological Evidence of the Migrations of the Indo-Europeans," *The Indo-Europeans in The Fourth and Third Millennia*, ed. Edgar C. Polomé, Ann Arbor, Michigan, 61-86.

كلود هاچيج
Claude Hagége

النظرية اللغوية
إسهام فى مشروع أنثروبولوجى (إناسى)

لم يظهر مصطلح «علم اللغات» Linguistique حتى الآن لإسم أى كرسى فى معهد «كوليج دو فرانس» Collége de France* . ومع ذلك فهناك مجالات ثقافية مختلفة لها صلة باللغة ، منها «اللغة والأدب» ، والفيلولوجيا (فقة اللغة) ، لاتدرس اللغة فى ذاتها ، ومع ذلك ترجع إليها على نطاق واسع ، وثمة أربع شخصيات فى القرن العشرين تستحق أن نأخذها فى الاعتبار ، القس روسيلو L'Abbé Rousselot الذى كان لتعاليمه الموجزة أثرها الدائم على مستمعيه ، وماريو روك Mario Roques الذى ألقى محاضرات فى «تاريخ مفردات اللغة الفرنسية» من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٦ ، ورولان بارث Roland Barthe الذى شرح «السيمية الأدبية» من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٠ ، م.زيمب M.Zemb الذى كان أول لغوى بالمعنى الحديث ، دخل المعهد منذ سنتين ، وشغل كرسيا فى «قواعد اللغة والفكر الألمانى» ومع ذلك فإن عنوان «نظرية لغوية» ليس ، رغم حداثته دليلا على حدوث انقطاع ، ولكنه علامة على وجود فترات زمنية . وثمة ثلاث أساتذة مشهورون ، هم بريال Bréal ومييه Meillet ، وبنفنيست Benveniste شغلو على التوالى ، فى كوليج دو فرانس ، على مدى مائة عام تقريبا ، كرسى «قواعد

* يتناول هذا المقال الموضوع الأساسى فى الدرس الافتتاحى لكرسى «النظرية اللغوية» بمعهد «كوليج دو فرانس» ، والذى ألقى فى ٢٦ من أبريل عام ١٩٨٨ .

ترجمة : أحمد رضا

اللغة المقارنة» . وقد ظهرت هذه المادة قبل ذلك بكثير في جهات أخرى . ومن الصدف الغريبة أن يدرس بوب Bopp الألماني في باريس على يد أساتذة كبار اللغات الفارسية ، والعربية ، والعبرية ، والسنسكريتية . إلا أن كتابه المشهور في عام ١٨١٦ «في أساليب تصريف الأفعال المقارنة في السنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية ، والفارسية ، والألمانية» وفيه ضم آراءه إلى آراء باحث ممتاز ، وهو راسك الدانمركي ، هذا الكتاب لم يصبح مرجعا في فرنسا . ذلك لأنه في مطلع القرن التاسع عشر ، كان ثمة تياران فقط متمثلان في باريس : فمن بين العلماء ، تخصص البعض في لغات معينة بالذات ، فلم يعالجوا البتة مافيها من دينامكية ، وكان البعض الآخر من أصحاب النظريات في القواعد العامة للغة التي كانت ترجع إلى فكر العصور الوسطى ، ولم تتخذ عن طريق پور رواياك Port-Royal طابع علم تاريخي ومقارن . ولكن حين أدخل «بريال» في فرنسا ، عام ١٨٦٦ قواعد اللغات المقارنة ، بأن ترجم كتاب «بوب» الذي حضر دروسه في برلين ، تغير الوضع . وقد امتدت عادة الاهتمام بالشئون الاجتماعية ، وأخذها في الاعتبار عند دراسة التطور ، فشملت علم اللغات ، وهو علم ظهر اسمه في عام ١٨٢٦ عند «بالبلي» Balbi، واستخدمه «نوديبه» Nodier في عام ١٨٣٣ . ومن جهة أخرى تجرد هذا العلم من التصوف ذي السمات القومية ، وتسبب في رد فعل متحفظ في فرنسا بخصوص «جريم» مثلا ، وهو الذي اعترف به رغم ذلك على أنه وضع لأول مرة في عام ١٨٢٥ قانونا لغويا لمبدأ تحولات الحروف الساكنة في اللغة الجرمانية القديمة .

وفي عام ١٨٨١ ، عهد «بريال» بمحاضراته في معهد الدراسات العليا إلى عالم يبلغ من العمر ثمانين سنة ، وهو ف.سوسير F.Saussure ، اشتهر منذ صدور كتابه «مذكرة في المنهج الأولي لحروف العلة في اللغات الهندية الأوربية» الذي اعتمده في عام ١٨٧٨ في ليبزج مؤسسو مدرسة علماء النحو والصرف المحدثون . وقد جدد هؤلاء العلماء المناهج بشرحهم تغيرات الأصوات في اللغات بواسطة قوانين صوتية لفظية منتظمة ، تحتمل مع ذلك المعارضة بتأثيرات القياس أو الاستعارة . وفي دلالة من دلالات نبوغه ، يضيف ف.سوسير على هذه النظرية التي احتفظ منها بالأخص برؤية تاريخية واقعية حلت أخيرا محل الخلط في التاريخ وسفر التكوين ، والذي تميز به بعض المتخصصين في العلوم المقارنة . وأقام سوسير في باريس عشر سنوات ، وأنشأ تعليمه

ليس فقط مرحلة هامة على الطريق الذى أدى إلى كتابه «دروس فى علم اللغات العام» ، وهو عمل أقام الأساس فى عام ١٩١٦ لعلم اللغات كله فى القرن الحاضر ، ولكنه شكل أيضا ، بدقته وثرائه ولباقته جيلا من علماء اللغات المتحمسين ، منهم «مييه» الذى خلف «بريال» عام ١٩٠٦ فى كوليج دو فرانس . إن فكرة المنهج ، وهى أقل تناقضا من فكرة التاريخ ، التى لانحب أن نقول بها ، موجودة من قبل فى أعماله ، وكذا أيضا فكرة السمات المميزة ، البنيوية . وفضلا عن ذلك فإن أستاذه «بريال» الذى لم يكن على ثقة بالحيوية المفرطة فى التبسيط ، وبعض ضروب الشرود العضوية فى المقارنة المنهاجية ، قد انضوى من ناحيته فى العرف الفرنسى الخاص بعلم القواعد اللغوية العامة. وذلك بكتابه «بحث فى السيمية» (١٨٩٧) ، ولو أن «علم تحليل المعنى» الذى استند إليه لم يكن استاتيكيا بحتا .

وجاء بنفنيست عام ١٩٣٧ فى أعقاب «مييه» . وكما أن أحدهما استخلص من عمله ، بصفته متخصصا فى العلم المقارن نظرية «السببية» الاجتماعية فى التغيرات اللغوية ، فإن الآخر أتاح - بكتبه الكبيرة عن الأسماء ، والتوابع الاسمية فى اللغات الهندية الأوروبية - أتاح الاستشعار بمفهوم عن الذات الانسانية فى الخطاب لم تزل خصوبته تستغل . ومع ذلك كان العنصر الأساسى فى دروسه ، كما عند سلفيه مكرسا لدراسة علم النحو المقارن . ولذلك ، وحتى إذا كان الحادث الذى وقع له فى عام ١٩٦٩ ، وكان لسخرية القدر حادثا مأساويا ، قد حرم عالم اللغة من القدرة على الكلام ، أعقبته فترة من قرابة عشرين عاما ، غاب علم اللغات عن كوليج دو فرانس ، بينما ازدهر فى أنحاء أرى ، بسمات منوعة ، فإن المفهوم الذى ندافع عنه لم يكن ليظهر هنا باعتباره مجرد امتداد لتعليم رجل يشرف بهامته على عصرنا الحاضر . ومع أننى ، مثل كل أفراد الجيل الذى أنتمى إليه أدين بالكثير لبنفيست ، فإن هدفى شئ آخر ، أكثر تواضعا ، وأكثر جرأة فى آن واحد . ولما كنت مقتنعا بأنه ليس هناك انفصال تام بين وجهتى نظر إحداهما تاريخية ، والثانية نحوية عامة ، سيطرا بالتناوب على دراساتنا ، فإنى أحاول أن أستخلص من درساة اللغات الأكثر تنوعا ، ودوراتها التطورية نموذجا لغويا يمكن أن يسهم فى مشروع أنثروبولوجى . وإذ تنشئ كوليج دو فرانس كرسيا للنظرية اللغوية فإنها تكون بذلك قد أقرت تطور المسائل المتعلقة بهذا الموضوع .

وقد تفضلت أكاديمية الوثائق والآداب بالتصديق (عن طريق الإقتراع) ، على قرار أساتذة الكوليج دو فرانس . ولكن لماذا لم تفعل أكاديمية العلوم الشئ نفسه ؟ هل أريد ، بعدم استشارتها التذكير بأن علم اللغات قدر له ، على الأقل فى الحالة الراهنة أن يكون أكثر علوم الأدب اتصافا بالطابع العلمى ؟ يخشى الكثير من علماء اللغة من أن يخرج من «صندوق باندورا» الخاص بالعلوم الإنسانية الذى اعتاد البعض أن يستخدمه فى الميادين العامة والاستجابة لما يطلبه ، أن يخرج منه الكثير من الايديولوجيات ومن ثم فإنهم فى حاجة إلى الاحتماء خلف التأكيد المتكرر للصفة العلمية للمادة التى يمارسونها . أما العلمانيون ، الذين يعيشون فى كنف العلم ، فإنهم يتحدثون عنه قليلا ، بل إنهم يطالبون أحيانا «بذلك الجزء من الحلم الذى ينزل به اختزال شديد إلى العدم» . وكما قال السيد نوزيير M.Noziéres فى الدرس الافتتاحى لكرسيه «الفيزياء الاستاتيكية» ، إنهم يلجأون أحيانا إلى بعض المجاز (مضمار الوراثة ، الخواء ، إلخ) ، حيث يجد الكثيرون فيه أنفسهم . ومع ذلك فإن ممارستهم تظل نموذجا مشروعا فى نظر علماء اللغة، لأنها تتمثل فى ترويض نفاد الصبر فى الحدس ، بدقة البرهان وصرامته . والواقع أن الحس المشترك الذى تحمله الشفافية الوهمية لنشاط يومى ، كالكلام ينتج على ظواهر اللغة دفقا لاينضب من الرؤى الخيالية الوهمية : فحروف الهجاء كلها تصور أصواتا ، واللغة الصينية ليس لها قواعد ، ولاتجد فى المصطلحات الأسترالية كلمات تعبر عن المفاهيم ، ولهجات «البانتو» ليس بها سوى مفردات قليلة للغاية ، ولاتعتبر لغات حقيقية ، إلخ . وإذ يعيد اللغوى بناء الأحداث ، فإنه يؤدى بذلك عملا من أعمال البحوث الموضوعية . وفى وسع أكاديمية العلوم أن تبذل له بعض الاهتمام .

إن دراسة فلسفة لمبادئ علم اللغات ليست من الأمور الميسورة ، ولاتخلو من المخاطر . وإذ يكرس المرء نفسه بصورة جدية لهذه الدراسة ، فإنه يتعرض ، حيال كثرة نماذج التفسير فى الزمان والمكان ، ألا يفعل سوى التنقيب فى تاريخ أنماط المعرفة اللغوية، وتحليل ضروب الاستمرار والانقطاع النظرية ، أى يؤدى بذلك عمل الأستاذ فى علم اللغات ، بدلا من أن يكون متخصصا فى هذا العلم . والواقع أن عمل الأستاذ

يستلزم التخصص . والأهم فى ذلك هو توفير الوقت الكافى للإسهام فى هذا الجهد ، ولو بنصيب قليل . ومع الشغف بالتاريخ ، ينسى المرء أن يقدم على البناء . ويبدو كل شئ وكأنه قد قيل من قبل . إن طريقا ، ولو أنه فى الحقيقة ضيق ، يتحتم البحث عنه بين دين الرواد الأوائل ، الذى روعى أحيانا فى فرنسا ، وبين الحماس فى مهاجمة العقائد الدينية ، الأمر الذى نجده حديثا فى الولايات المتحدة . ويبدو لى أن الأنفد فى هذا المجال هو البحث عن الأساليب التى تستخدمها العلوم الأخرى ، علوم الطبيعة ، وعلوم الانسان.

وفى مقال لعام ١٩٨٦ ، ينصح ڤيكتور إنج Victor yngve ، وهو فيزيائى قديم علماء اللغة ، وقد صار واحدا منهم أن يتعلموا مناهجهم من العلميين ، لا من الفلاسفة . ويضيف قائلا إن علم اللغات ، وهو نابع من الفلسفة ، شأنه شأن سائر العلوم لم يقطع صلته الأصلية هذه بها ، بخلاف تلك العلوم التى قطعها بالفعل ، آية ذلك المكانة الكبيرة التى يشغلها الجدل فى مضمار اللغة ، كما فى الحالات القديمة لعلم الفيزياء . وإذ ينتقد المؤلف هذه النزعة المدرسية ، فإنه ينصح بعدم الأخذ إلا بجانب واحد ، الا وهو الجانب الذى يكون فيه علم اللغات علما تجريبيا . والحقيقة أن اللغوى ينبغى له أن يقبل صفعات الواقع ، لا بذلك الأمل «المازوخى» بأن يدير له الخد الآخر ، ولكن لكى يستنبط منهجا يتجنب به تلك الصفعات . هذا يفترض أن علم اللغات ليس بعد ناضجا بدرجة كافية لأن يصنع نموذجا فرضيا استنباطيا ، وأن لدينا عن هذا العلم مفهوما هو بالأحرى «بيكونيا» (نسبة إلى الفيلسوف بيكن) أكثر منه «كبلريا» (نسبة إلى الفلكى الألمانى كبلر – المترجم) ، مع اعتبار أنه ليس ثمة قوانين لكبلر دون الرجوع إلى أوصاف «تيخو براهى» Tyeho Brahe (فلكى دانمركى – المترجم) لحركة الكواكب ، ولا الميكانيكا الكمية بدون العديد من المعلومات «الطيفية» (نسبة إلى التحليل الطيفى – المترجم) المتحصل عليها فى البادية . وعلم اللغات الذى يملك هو أيضا مادة هائلة تضم على الأقل ستة آلاف لغة ، وربما أكثر ، العديد منها معروف بالكاد ، يجب من ثمة أن يستجيب لثلاثة مطالب ، تذكرنا بالعلوم التجريبية : «الوصف» ، الذى يفرض الكشف عن كمية من الأحداث ، مع الالتجاء إلى التجربة ، و «الشرح» ، شرح ماتم وصفه ، واستخلاص قوانين منه ، و«التكهن» تبعا لهذه القوانين ؟ ويشغل هذا جزءا هاما من نشاط عالم

اللغات ، يتمثل فى تجارب ، مع الملاحظات المقارنة ، لاكتساب تعبير ، أو تعلم لغة ، وبحث تقنى فى العلاقة بين الأصوات ، مجزأة أو لحنية ، والمحتويات التى تتضمنها ، وطرح أسئلة عن مختلف النقاط الشكلية التركيبية ، إلخ .

إلا أن هناك بنوع خاص تجربة طبيعية رائعة ، وفريدة فى نوعها دون شك فى العلوم الإنسانية ، اقترحت لها اسم «المعمل الكريولى» فالزنوج الأفارقة المحرومون من اللغة فى بيئة ملاك المزارع فى منطقة «جزر الأنتيل» ، أو «الأوسترونيون» Oustronesiens الذين يستخدمون تعبيرات مختلفة عن بعضهم بعضا ، ويخلقون من ثمة رطانة إنجليزية تصبح مزيجا لغويا شائعا فى المستعمرات ، وينتج من ذلك صورة لما هو مطلوب لإنشاء لغة ، والخطوط التطورية لها . ومع ذلك فإن اللغات الأصلية ، الأفريقية ، أو الأوسترونية ، إلخ تركت آثارا غير متوقعة على لغات المستعمرات القديمة ، فلا تخلو هذه التجربة من مخاطر اجتماعية . والحاجة إلى الفهم تطلق قوى مجزأة ، تختلف باختلاف أنماط الجماعات البشرية . أيعنى هذا القول بأن العلوم اللغوية ، طالما أنها ليست تجريبية بحتة ، تميل أيضا نحو العلوم الاجتماعية ؟ الحقيقة أن العلوم الاجتماعية وحدها لاتزود علم اللغات بأسلوب منهاجى . ذلك لأن اللغات تعكس أيضا وظيفة المعرفة ، لأن استخدامها فى الإتصال ، إذا كان هذا الاستخدام يعدل اللغات ، فإنه لايغير طبيعتها كلغات . إن تحويل أصول المفاهيم ، وأصول الكلمات ، وأشكالها إلى رموز عمل يستحق أن يدرس ، مثله مثل حل الشفرة الذى يتبع طريقا «سيميا» (خاصا بدلالات الألفاظ - المترجم) يتجه بالكلمات إلى المفاهيم . وعلم اللغة بالنسبة للمتحدث ، فى مقابل هذا العلم لدى المستمع يمكن أن يسهم فى العلوم المسماة بعلوم المعرفة والإدراك التي ارتقت بفضل البحث المعاصر إلى سيكولوجية اللغة ، إلى نحو تحويلى ، إلى «سيمية» منتجة ، إلى علم اثنولوجى (عرقى) . وتتلقى الدراسات التى تجرى على الذكاء المصطنع ، على الاتصال باللغة الطبيعية مع العقل الالكترونى ، تتلقى اليوم فى الولايات المتحدة ، وفى ألمانيا ، على سبيل المثال أكبر إعانات مالية . وفى وسع اللغوى أن يأمل ، بفضل هذه الوسائل فى أن يفهم عمل الفكر الإنسانى ، بمقارنة انجازاته بانجازات الآلة .

ومع ذلك ، فلابد من إبداء ثلاثة تحفظات على الأقل . أولها أن التنفيذ الجيد لبرنامج ما لايضمن أن يكون النظام الموضوع نموذجا للعمليات اللغوية ، والنشاط الإدراكى عند

الإنسان . ثم إن الآلات عاجزة اليوم عن معالجة هذه الخاصية الأساسية للغات الطبيعية ، وهى أن العبارة الواحدة يمكن أن تقابل العديد من المعاني ، وبالعكس أن للمعنى الواحد العديد من التعبيرات . وأخيرا ، وبنوع خاص ، أن البحوث لايمكنها بأية حال أن تعفينا من وصف للغات البشر يزداد دقة على الدوام ، تلك اللغات التى لم تزل مختلفة ، باعتبارها وسائل للتفكير والتعقل ، وحل المشكلات ، بالإضافة إلى التعبير عن المؤثرات. وهكذا ، فعلى الرغم من الفائدة المكتسبة لهذه المشروعات بالرجوع إلى مختلف فروع المعرفة ، حيث يتلاقى - على سبيل المثال - علماء النفس والرياضيات ، يجد اللغوى نفسه فى مواجهة تعقد موضوعه . هذا الموضوع لاينتمى فقط . كما أبنا - إلى العلوم التجريبية ، أو الاجتماعية ، أو علوم المعرفة .

وعلى ذلك ، فإن عالم اللغات ينبغى له أن يقتنع بأن البحوث التى يجريها تكون أكثر فائدة من غيرها إن هو نفذ منهاجه على أحسن وجه . نرى ذلك فى اثنتين من محاولاته : فى «السيمية» (علم دلالات الألفاظ - المترجم) ، وفى المنطق . وقد اتضح أن برنامج «سوسير» فى خصوص الأولى (أى السيمية) متفائل أكثر مما ينبغى ، فنحن لانتبين دائما الفائدة المباشرة التى تعود على علم اللغات من القوانين التى تصف حياة العلامات والرموز فى صميم الحياة الاجتماعية . أما بخصوص المنطق ، وهو منشأ علم اللغات ، والخط الذى يتسرب منه ، فإن شعاعه منحرف . حقا إن الكثير من المشتغلين باللغة يكشفون عن منطق طبيعى ، وثمة مفاهيم منطقية ، مثل مفهوم الأنماط مفيدة ، ولكن ذلك لأن المنطق ليس متجمدا فيما هو أبدى ، فإن اللغة حتى إذا كانت مخالفة للمنطق ، هى أكثر النظم الشكلية خصبا . وليس ثمة شئ فى العالم يقابل الصلات بين «الفونولوجيا» (علم الأصوات الكلامية - المترجم) وبين قواعد اللغة . كذلك فلا شئ فى العالم يقابل الفئات التى يخلقها التجريد ، من قبيل «المفعول» و«الضمير» و «التعدية» و«الملكية» ، إلخ ويجد علم اللغة كل هذه الأشياء جاهزة فى اللغة . ومع ذلك فإن مايشكل صعوبة هو أنه عند تحليل هذه الأشياء ، لايستنفد المرء بذلك كل المادة التى يريد دراستها . ذلك لأن اللغات ، إذ تطرح مشاكل عديدة ، فإنها تفلت بعض الشئ من ذهن اللغوى ، وتدعو إليها علوما أخرى . ومع ذلك ، يحدث أن هذه العلوم ، كالعلوم الإنسانية ، وعلم الأحياء (ومنه مبحث الأعصاب الذى يبشر بمستقبل باهر) لايسعها أن

تقدم أية قاعدة للتأكيدات اللغوية بشأن الأساليب الكلامية .

ولعل هذا التعقيد ، ومانجهله من أشياء ، يفسران التقسيم الحالى إلى مذاهب كثيرة، اللهم إلا إذا كان هناك ببساطة فيما يملكه المرء من طابع إنسانى مشكلة شديدة الوطأة بحيث تثير الجدل . ومن بين المذاهب ، أكثرها أحيانا ، هو أحيانا أسرعها زوالا : ذلك أن أملها القصير فى الحياة يأتى من أنه عند شرحها جزءا صغيرا من الأحداث اللغوية ، فإنها تترك قسما كبيرا منها غير مشروح ، ولكن ليس لديها دائما الوقت الكافى لاستغلال ماتجريه من اكتشافات . وتظهر قوالب أخرى تطرح أسئلة جديدة تمتدح مبدأ تفسيريا وحيدا للكافة ، هو نوع من الطلاسم ، من نمط غير متداول فى العلوم الدقيقة (كالرياضيات) ، ولكن دون أن تجيب عن الأسئلة القديمة . إن التقدم الحقيقى فى البحث ، لتنقية طرق التفسير ، والتقدم الشامل فى المعارف ، هو الذى يدمج ، وليس هو الذى يلغى . ومع ذلك فالأفضل لنا أن نبقى متفتحين لهذه النظريات العديدة ، ومنها نظريات متيقظة لما تفعله الأخرى ، كما سوف نرى . وفيما يختص بفرنسا ، وهى غنية بالموضوعات التقليدية ، والأفكار المستوردة التى تلقى من يدافع عنها فى حماسة المدافع عن الأشياء الجديدة ، نجد من بين التيارات ، النظرية النفعية ، والميكانيكا النفسية واستخداماتها الحديثة ، والمدرسة «السيمية» فى باريس ، والتطورات المحلية للبحوث الأنجلو أمريكية فى «البرجماتية» ، والأنماط المختلفة لعلوم اللغات الشكلية ، ونظريات العرض والايضاح ، والروايات الفرنسية للمراحل التى مرت بها قواعد تكون العبارة اللغوية ، وامتداداتها فى نظريات الربط والتغيير ، أو فيما يتعلق بمجال الأصوات ، فى الأصوات الكلامية «المترية» ، والمجزأة ذاتيا .

ومع ذلك ينبغى ، مهما كلفنا الاختبار ، أن نرسم حدودا واضحة . ويبدو لى أن اللغوى فى وضع عسير ، وهو جاثم على ذروة هرم ذى ثلاثة نتوءات . وإنا لنعلم ، من هذه الناحية ، أن الفرد إذ ظل ساكنا ، فإنه لايستطيع أن يجعل تحت نظره فى آن واحد أكثر من وجه جانبى واحد . ولكن اللغات تمتد فتشمل الأوجه الثلاثة معا . ذلك لأنها تتضمن فى أحد وجوها علوما خاصة بالطبيعة (والرسائل أشياء طبيعية) ؟ وفى وجه آخر بديهيات منطقية رياضية (بعض العمليات تكون مختفية من البيان) ، وفى الوجه الأخير فروع من معارف نفسية واجتماعية (اللغات يتكلم بها الأفراد وسط الجماعات) .

وتخطيط منطقة مايتطلب بعض المعايير أهمها فى نظرى هو العلاقة بين المعانى والأشكال. وإذا لم يكن ثمة جدوى من الخضوع للأشكال ، بتجنب المعانى ، فمن الخطورة على اللغوي أن يطرح فئات معنوية دون أن يهتم بأن يجد لها فى النسيج الشكلى للخطاب آثارا تكون بمثابة ضمان لها ، ونقط للاستدلال. ذلك لأنه لاتوجد عندئذ حدود لامتداد المجال ، ولخلق سمات مصطنعة . اللغة لاتتعلق باللغوى وحده ، ولكن اللغوى هو وحده الكفيل باجراء خطاب يقيم المضامين على ركائز . وعلى اللغوى ، على مسافة واحدة من مثالية التصورات البحتة ، ومن «تميمية» المادة الساكنة أن يثبت أن الأشكال تسكنها المعانى . والدلالات الشكلية للمعنى ، وهى شفافة فى أبسط الحالات ، يمكن فى حالات أخرى أن تكون أقل وضوحا ومن أنماط منوعة ، من «الترنيم» الذى نسيته النظريات الحديثة ، إلى ترتيب الكلمات الذى اعتبره بمثابة متتالية شكلية ، دون أن ننسى القرينة السابقة (المباشرة ، أو العريضة)، ولا التشابه البنيوى الذى يتكشف بضروب التقارب بين البيانات الصادرة من أسرة «سيمية» واحدة . وإنا نعلم عن التعبير اللغوى حين نفحص جوهر اللغات أكثر مما نعلم عنه بوضع تصورات عميقة يكون الخطاب تحقيقا سطحيا ، عرضيا ، وغامضا لها . ونعلم أكثر أيضا حين نرفض التضخم الموسوعى لعلم لغات يستجيب بافراط آخر (الإفراط فى البراجماتية) فى النظريات «الحلولية» للتركيبات ذات الاكتفاء الذاتى ، ، فنسلم بأن الأشكال تحمل مايكفى من المعانى ، ولايعتمد معني بيان ما على نجاحه فقط باعتباره عملا لغويا .

نرى إذن الغاية من قولى هذا : فأنا أشيد بعلم لغات ينتج نظرية لغوية . فكل من هذين الحدين له عندى ضغط مساو . وليس ثمة نظرية معقولة سوى تلك التى لاتخفى أية لغة بسبب أحداث مستعصية . والدقة ، وفى كثير من الأحيان التقنية فى التحليل لايمكن أن تتعاضر مع سمو التكوينات . وأرى استمرارية كلية بين نشاط الرجل العملى وبين السؤال النظرى . والتوسع لايتعارض مع الفهم ، ثم إن بعض اللغات المعروفة تسمح بتوازى الجزالة مع القوة . وتظل المادة الأساسية هى التنوع الهائل فى لغات البشر . تلك هى السمة التى تعرف اللغات ، وليست مظهرا جانبيا عرضيا لها . ومن الضرورى دائما التنبيه بذلك ، حيثما لايتطلب الأمر سوى تفادى النزعة القومية الأوروبية فى العلوم الانسانية فى الغرب . والمعروف أن مظهرا دقيقا وحديثا لهذه النزعة يتمثل فى رفض

الاتجاهات الاقليمية بدعوى عجيبة ، مفادها أن فى الاهتمام المفرط بها شكلا مستترا من أشكال التمييز العنصرى . وعلى هذا فإن صالح اللغات الأكثر تنوعا لايستتبع بذل الجهد فى ممارستها كلها . إلا أن هناك حاجزا يحول دون تقديس النماذج . إننى لا أضحى بلغة فى سبيل نموذج مثالى . ولو كنت مولعا باللغات ، فلست مولعا بشروحها العلمية المعقدة. ولما كان البحث - بدون إطار يتيح عرض المسائل الكبرى - ليس إلا مجموعة مكدسة من المعارف التى لا أساس لها ، فإن القدرة التفسيرية التى تملكها نظرية ماهى التى تصلح لأن تكون معيارا لتفهم هذه النظرية . وليست النماذج بذاتها غايات ، ولايكفى تقدير مزاياها المقارنة بالإشادة بالمعانى المجردة التى يستقر الرأى على أنها أقل تكلفة ، وبألا يطلب من اللغات سوى فحوص نادرة وجزئية .

اللغات فضلا عن ذلك أجسام حية . وماضى الكلمات ، أو مجموعة من الكلمات ، والجمل يلاحق مضارعها . ينبغى إذن ، لكى نتابع عمل اللغة فى مجال الحديث المفيد أن ننظم السياق الزمنى ونتجاوز التناقض بين النظام اللغوى المتزامن ، والتطورية اللغوية الزمنية . ولايسعنا أن نفهم وضعا لغويا فهما حقيقيا إلا من خلال الاتجاهات التى تحركه وتنشطه . لهذا فإن درجة عالية من التشكيل والرجوع المتواتر إلى رموز منسقة فى مخططات حسابية تثير الشكوك الجدلية بعض الشئ عند كارل بوبر قد تخفى جزءا من الأحداث بأن تجمدها . من المفيد حقا ، فى كثير من الأحيان تبسيط مجموعة من المعطيات لعرضها ، وإعطائها شكلا لمعالجتها ، ولكنا لانكون بذلك قد شرحناها . ولايمكن استبعاد بيان مابحجة أنه يناقض تقديرا ما . وعلى اللغوى أن يدرس مصادر اللغات . لا أن يرفضها لإدماجها فى اتجاه صورى .

أين نجد إذن مبدأ للشرح ، إن لم يكن فى مقارنة اللغات بعضها ببعض ؟ إن بحث الكليات المرتبط بالتحري النموذجى هو إذن مشروع أساسى . وهناك سببان يبررانه . أولا : إن كل علم يتحرى عن الثوابت التى تصنف التنوع الكبير فى الظواهر تبعا لمبادئ منتظمة . ويتعين على اللغوى إذن أن يميز السمات المشتركة فى اللغات كلها ، والسمات التى لايثبت وجودها إلا فى بعض الأنماط . ثانيا : إن هذا النوع من قواعد اللغة المقارنة يعرفنا بالشئ الكثير عن الأساليب المختلفة التى تركب اللغات بها مايراد قوله . من ذلك على سبل المثال ، ورغم أن الإدارة تفترض قولا ، باطنيا كان أو منطوقا ، فإنه لايوجد

فعل «قال dire تعبر عنه كلمة مثل «أراد» Vouloir في الفرنسية ، في حين أن في الأمهرية ، وهي لغة أثيوبيا ، أو في الياتمول latmoul أو الكاتيه Katé وهما لغتان في غينيا الجديدة ، الفعل «أراد» الذى لايستعمل إلا قليلا ، أو لاوجود له يعبر عنه بالأفضل بفعل «قال» يضاف إليه فعل للمستقبل ، أو للأمر . مثال آخر ، في الفرنسية ، حد اسمي ، وجملة نسبية كما في : le livre du pére (كتاب الأب) و le livre que tu lis (الكتاب الذى تقرأه) رغم تشابههما ، فإنهما مختلفان في البناء ، في حين أن في «ياكا» Yaka وهي لغة البانتو في زائير ، فإن معالجة الجملتين بالإعراب الصوتى واحدة تماما .

ويجب في كل السمات التى درست أن يصاحب الاجراء الاستنباطى ، اجراء استقرائى للضبط . وعلى ذلك فإن دراسة الكليات (المعانى المجردة) اللغوية تفيد كأساس ، وكتجربة عكسية في آن واحد لإطار عام لمعالجة البيانات اللغوية . وإن ماحاولت أن أعده هو نظرية لوجهات نظر ثلاث . والمعالجة الثلاثية التى أقترحها تضع البيانات في علاقة مع بعضها البعض . من وجهة النظر : ١- النحوية الشكلية (وتفترض دراسة صوتية كلامية مسبقة) مع نظام اللغة ، ومن وجهة النظر : ٢- المرجعية السيمية ، مع البيان المقصود ، ومن وجهة النظر : ٣- التعبيرية التدرجية ، مع المشتركين في الحوار . والعلاقات بين الذات والفعل والموضوع من جهة ، وبين المسند والقضية والاعلام من جهة أخرى تربط النظم الثلاثة بعضها ببعض برباط وثيق . ولايمكن التعرف على مضمون سيمى ، واختيار تعبيرى إلا إذا كانا محمولين بعلامات ، أيا كانت . والنحو هو الجزء الأكثر تركيبا في اللغة مع علم الأصوات الكلامية (الفونولوجيا) الذى تعرف أنه لعب دورا كبيرا في نشأة النظرية التركيبية في أواخر الثلاثينات . ويدرس النحو بعد دراسة «المورفولوجيا» (التشكل) أنماط الوحدات ، من أفعال ، وأسماء ، إلخ ، وعلاقاتها ، بعضها ببعض . وسوف أحاول أن أثبت أنه بدلا من مواجهة الاسم بالفعل ، ينبغى الكلام عن الاستقطاب ، وأنه توجد مجموعة اتصال وظيفية بدلا من فئات مجزأة ، ومتميزة بسمات ثنائية ، كما تعرفنا بذلك التقاليد . وفضلا عن ذلك فإن الكثير من الحقائق البيانية مثل ترتيب الكلمات ، والتعيين ، وبنية المفعول به ، أو الفعل في الجملة تفسر من وجهتى النظر الثانية والثالثة بالتوافق المركب بالتأثيرات السيمية والتعبيرية التى

تستخدم قيما مدرجة ، مثل درجات الكمون ، والملازمة ، والدينامية ، إلخ . إن نظرية وجهات النظر الثلاث تضم الاستراتيجيات التعبيرية التى يمكن شرحها بتتابع على سجل حاد ، و«موضوع» على سجل خفيض ، فى جملة فرنسية مثل : remarquable ce-tédifice ! (إنه رائع ، ذاك البناء!) . ومن ثم فإن النظرية تتضمن تفجر إطار الجملة . والواقع أن التتابع الموضوعى للخطاب لايمكن إدراكه إلا على مستوى الفقرة ، شفهية كانت أم مكتوبة ، على أنها متوالية من جمل . ونلاحظ أن فى العديد من اللغات الهندية الأوروبية تنشأ الجمل الموصولة المعرفة ، من اندماج جملة بأخرى تليها ، تمثل الأولى بالنسبة لها خبرا سبق ذكره . فضلا عن ذلك فإن العديد من اللغات ، كلغة كولومبيا ، والفليبين تملك «لاحقة» يتغير سياق الحديث بتغيرها من جملة إلى أخرى . وأخيرا فإن اللغات كلها تملك دلالات للترابط لايمكن تفسيرها إلا على مستوى أكثر شمولا من مستوى الجملة . وبعد ذلك ، فإن كل هذه الظواهر تفترض إطارا تفسيريا عاما ، يتجاوز التناقض بين اللغة باعتبارها نظاما ، وبين الحديث باعتباره نشاطا . وليس فى الإمكان وجود علمى لغات يستخدمان على هذين المحورين . ذلك لأن النظام لايمكن تصوره إلا عند استخدامه ، والعكس بالعكس . ونموذج التفسير المقترح هنا من أجل إتاحة الوحدة ، هو نموذج لغوى أسميه «اجتماعى فعال» . علم اللغة هذا يتخذ أساسا له علاقة الحوار التى تركز العمليات الفردية الخاصة بالإرسال والاستقبال على هياكل لغوية ، وعلى ظروف تبادل الأحاديث . ولكل من معطيات هذين النمطين أساس فى المجتمع ، وفى الثقافة ، ومن ثم كان توصيف علم اللغة بأنه «اجتماعى فعال» . ويتوزع المعنى الذى يقصده المتكلم ، ويفسره المستمع على ثلاث مناطق . وتتشكل منطقة واحدة من المناطق الثلاث فى رموز وهى منطقة المركبات التى تقابل علامات شكلية . هذه المركبات هى بنوع خاص : المرجع المعاد بناؤه ، وفحوى العلامات ، و«سيمية» (دلالة) العلاقات النحوية ، والمعنى المرتبط بالسياق . وثمة عمليات دقيقة يكشفها التحليل ، الذى يجرى بشأن العديد من اللغات ، لدلالات أنماط البيان ، والصور الفعلية والأشخاص ، إلخ .ومع ذلك لايستطيع اللغوى ، فى مجاله ، أن يتجاهل الدراسة الهامشية للمنطقتين الأخريين، غير المرموزتين ، ومن ثم فهما غير محتملتين ، أو متوقعتين ، وهما منطقة التأثيرات الموضعية ، ومنطقة المعانى اللاشعورية . ذلك لأن ظروف الحوار الدقيقة ، والنظم الاجتماعية لمن يجرينه ، وسوء الفهم ، وزلات اللسان ، هى فى عداد المعنى ، رغم أن

علم اللغة يعوزه اليوم جهاز كفيل بعلاجه بكيفية مناسبة .

وفى صميم هذا النموذج ينبثق الانسان فى الواقع المحسوس ، وهو يتحدث ، واقترح أن نتصور أنه متحدث نفسانى اجتماعى . والمصطلح «نفسانى اجتماعى» يضم المحورين اللذين يعرفان مجال كل اتصال . غير أن الانسان قبل كل شئ «متحدث» (بالمعنى الذى يشمل المتكلم والمستمع) . وعلم اللغة يستعير من اللغات وحدهاماينبغى له أن يقوله ، مادام أنه ، بتأثير «الاحراج» (وضع رأيين متعارضين فى الجواب عن مسألة بعينها - المترجم) العلمى الذى سبق ذكره ، لايسع أى علم من العلوم التى تهتم أيضا باللغات أن يزود علم اللغة بأقل أداة من أدوات التحليل . وعلى العكس من ذلك ، فإن علم اللغة هو الذى يستطيع أن يخدم العلوم . والقوانين التى تحكم اللغات ، والقوى التى تعدلها ، ونشأة العسف الذى يحجب مايمكن قوله محاكاة لضوضاء العالم ، تلك هى الأماكن اللغوية الأصلية ، حيث نتبين الحديث النفسانى الاجتماعى ، الا وهو اللغة . والمحدث يصنع اللغة ، إذ يضعها فى كلام ، الشئ الذى يعنى أنه بحكم الطبيعة ، وفيما وراء الأحكام السابقة المهجورة بشأن كيانه الاجتماعى ، أو حياته النفسية ، فإنه حوارى للغاية.

وثمة شبكة معقدة من الضغوط ، ومن الحريات تربط اللغة بالمحدث . ويقدم علم اللغة هاهنا نصيبه - وعلى أساس وقائع محددة - فى معرفة للانسان الذى يتعقل حتميات حالته بثبات اختياراته . وتقدم اللغة للطفل الذى يبدأ فى اكتسابها نوعا من الشعور المسبق بالحياة ، والقانون ، والأخلاق . إن النظام «الفونولوجى» ، وقواعد التركيب الشكلى ، وهى جبرية إلى حد ما ، تبعا للغات ، وشبكات الدلالات فى مفردات اللغة ، والتعبيرات الاصطلاحية ، كل هذه مجالات للإكراه الإصطلاحى ، ذلك لأن الطفل مرغم على تعلمها ، إلا إذا احتمى بإنعدام الطابع الاجتماعى المرضى فى اللغة . ولكن يتفتح للمحدث فى الوقت نفسه مجال من الحرية فى ممارسة الحديث .والأجزاء الأقوى تركيبا فى قواعد اللغة فيها تسربات : وحتى استخدام بعض المزايا الوظيفية يمكن أن يترك مجالا للمبادرة . تلك هى حالة - من بين أمثلة أخرى - المفعول به المعرف فى بعض المصطلحات ، كما في الفارسية ، والبورمية (لغة بورما) . فضلا عن ذلك ، وعلى مدى تاريخ اللغات ، يتكون النحو حول الذات البشرية ، مصدر كل خطاب ، وموضع

تخصيص الحي وغير الحي ، والمشرف على ذبذبات محور الشخصية ، وأخيرا فإن المتحدث يوقع بحضوره على مفردات اللغة بالمماحكات في القول : بالعبارة الملتبسة ، ذات المعنيين ، والتواطؤات التلميحية والمجازات والنشاط العرضى أو الدائم والإبداع الشعرى والانحراف لمصلحته ، ومنطق التعايش السيمى المحتوم .

إنها فى الواقع «أنثروبولوجيا» تتضمن تصورا لعلم اللغة . والانسان الفصيح يقود فى غموض مصير اللغات . نرى أن كل هذا يمثل عملية لاشعورية تقريبا ، ولكنها إرادية. ذلك لأنه ، عكس ماتضمره حين ننكر على المحدث كل شعور بالتغييرات ، كما يحدث كثيرا ، فإن اللاشعور لا يتضمن غياب القصدية وإرادة المتحدث النفسية الاجتماعية . وتنبثق إرادة البحوث النفسية الاجتماعية واضحة كل الوضوح فى دراسة التخلق التشكلى، وبخاصة عمليات وضع القواعد النحوية . وثمة حقيقة نكتشفها ، تتمثل فى أن هذه العمليات ليست خطية ، لكنها دائرية ، أو بالأصح أن التكرار ليس بالمرة هوية آلية ، بل إن هذه العمليات تجرى فى شكل حلزونى . وتنتج الرغبة فى التعبير بحرية أشكالا، وضرورة الفهم الجماعى إذ تتجاوز احتمالات الابتكار الفردى ، تفرض ضغوطا تجمد هذه الأشكال ، تلك هى نشأة النحو التشكيلى . إلا أن هذا النحو يرتخى بدوره تحت ضغط المعنى المراد قوله ، وتتحدد الأشكال ، أو تضم معانى جديدة بأن نستعيد مخططات قديمة . وتشهد ولادة ، وتحولا ، ثم ولادة جديدة لصراع أساسى بين حاجتين تحكمان التطور الكلى للغات : تناسق الأشكال من جهة والتعبيرية من جهة أخرى، الأول يختصر أو يمحو ، والثانية تطيل ، أو تضيف . فالكلمات الطويلة تقصر لتعجيل الحديث ، ولكن تأتي بعد ذلك عناصر تنمى هذه الكلمات لتفادى خطورة الغموض الراجع إلى الجناس ، واستجابة لحاجة الانسان إلى إثبات وجوده في الخطاب .

وفى موازاة ذلك تزيد حدة الخلافات ، ثم تنحل ، بين بساطة أنماط تكوين الكلمات والجمل ، وتعقدها أو كثافتها . والحقيقة أن مثل هذه العلميات لايمكن أن نتبينها إلا على مدى بعيد ، يبلغ أحيانا عدة قرون ، بل آلاف السنين . وفى الوسع تقديم العديد من الشروح لهذه السلوكيات الدائرية ، مثل تكييف عام شامل لجمل كاملة فى مركبات اسمية (أسس تنطلق منها بدورها جمل جديدة) ، وتناوب الفعل être ، و avoir فى التصريف بفعل مساعد فى العديد من الأسر اللغوية ، من «الكلتية» إلى «السلافية» ،

وتحديد الصور الفعلية في اللغات السامية ، والتكرار (أو التشديد) في اللغة الأسترالية، أو الدراڤيدية ، وتطور النفى فى العديد من مجموعات اللغات «الكريولية» ، أو من وجهة نظر خارجية ، تحول لغة عامة إلى لهجات محلية ، تؤول إلى لغة جديدة مشتركة بانتقاء قاعدة تحكم هذه اللهجات . وفى حالة لغات المستعمرات «الكريولية» يرتاد منشئو اللغات ، فى زمن قصير للغاية ، ويشرح أصول اللغات أو القوى الخلاقة عبر التاريخ الطريق الذى يؤدى فى شكل الكلمات ، وفى النحو من التركيبى إلى التحليلى ، ثم من التحليلى إلى التركيبى . وعبر هذه المراحل ، نرى الانسان فى لغته . وفى مجموع نشاطاته الاجتماعية الثقافية ، يصوغ علاقته بالعالم فى الوقت الذى يصاغ هو فيه . ويترتب على ذلك نتائج ثلاث . أولها الجدل حول الأولوية ، الأونطولوجية ، أو الترتيبية الزمنية بشأن فكرة اللغة . هذا الجدل يفقد كثيرا من أهميته، مع شئ من التحفظ : ذلك أنه من المهم من حيث أن العلاقة هى علاقة «حركة مستمرة» ، فى مواجهة العرف الطويل الذى لايسلم إلا بتأثير الفكر على اللغة ، أن نذكر بحقيقة قياسية: ذلك أن الانسان لايتصور ولايميز بسهولة مالا توضحه لغته ، كما نتبين من الصعوبة فى تفهم بعض أنكار الأناجيل اللاتينية أو اليونانية فى الترجمات الحرفية إلى العديد من اللغات ، كلغات الشرق الأقصى ، التى لاتعبر مباشرة عن هذه الأفكار . هناك إذن نوع من التحديد المسبق الآلى للفكر عن طريق اللغة . وبالتأكيد على هذا ، فإن الأمر فى الواقع يتطلب ألا ننسى أنه يوجد أيضا ، على العكس من ذلك صدى فى اللغة لتخطيطات تنظيمية تصورية للكون ، كما يتبين مثلا فى العديد من اللهجات فى أفريقيا وأمريكا ، وجنوب شرقى آسيا ، وفيها تقسم الأنواع الإسمية العالم والطبيعة تبعا لخصائص الأشياء للمادية والوظيفية . ثانيا : حين يعين سلف الانسان اللغة على أنها خاصية من خصائص اللسان وانجازاته عندئذ فقط تؤكد الضرورة الاجتماعية دورها باعتبارها أداة من أدوات الاتصال ، هذا فى حين أن الجنس البشرى كان يتميز وقتئذ ، وبنوع خاص بالقدرة على استخدام الرموز . فهو يبنى ، اعتبارا من علامات مصنوعة علامات أخرى يشكلها فى مجموعات متماثلة . ولكن مع قدوم اللغات ، تعلم الانسان ، حتى يستطيع الاتصال بغيره من الناس أن يجزئ (فى سلسلة الكلام) فى نفس الوقت الذى يميز فيه (مجموع الصيغ الصرفية للجذور) ، كما تؤيده دراسة مختلف أشكال

«العى» (فقد القدرة على الكلام – المترجم) . ومن ذلك الحين لم يكف الانسان عن تحسين لغته ، فيجعلها مطابقة لحاجاته . نراه مثلا ، فى مجال «الفونولوجيا» التاريخية يقوم بعملية تحويل الأصوات الكلامية ، فيحتفظ بواسطتها بالتعارضات الصوتية البائدة ، بسبب فائدتها ، حتي مع مادة صوتية جديدة . والانسان ، إذ يطوع لغته تبعا لحاجاته فإنه يجعلها أيضا متمشية مع بيئته ، مثلها مثل سائر أدواته ، ولكن من المسلم به أنها تتميز عنها ، لأنها فى الوقت نفسه أكثر من مجرد أدوات بسيطة .

أخيرا فإن اللغات الانسانية هى أول كل شئ شفاهية ، والنظرية اللغوية التى أعتقد أننا ينبغى أن نتمسك بها هنا تعطى دورا هاما للأسلوب الشفهى وتفتدى بنوع خاص (وليس فقط بطبيعة الحال) من مادة تتكون من لغات شفوية فحسب ، كاللغات الأفريقية، والهندية الأمريكية ، والأوقيانية ، والأسيوية إلخ . إن اختيار القناة الصوتية السمعية ، وتفضيلها على غيرها من القنوات هو الذى صنع مصير اللغات ، وكذا مصير الجنس البشرى . وفى النسيج الشفوى للخطاب المنطوق والمسموع ، لا فى أثره الخطى البيانى يستطيع اللغوى أن يجد العناصر المتميزة التى بدونها لايكون لعمله أى معنى ، إن كان لى أن أصرح بذلك . وفى الكلام الذى يقال ويسمع ، قبل كل شئ تتولد التغيرات فى نظم اللغات . ترى ماذا يكون مصير علم لغات ، يهتم بالأولى باللغات المكتوبة ، فلا يسهم فى النشاط الإنسى (الأنتروبولوجى) الشاسع الذى يجب أن يندمج فيه ، ومن ثم فهو يهمل ، أو لايعالج إلا عن طريق التعريض قسما كبيرا من الجنس البشرى ، حيث يتكلم الناس بلغات غير مكتوبة ، أو عند الأميين فى البلاد التى تستخدم لغات مكتوبة ؟ وبناء على ذلك فسوف ندرس هنا ، ماينبغى لكل بحث أن يدرسه أى الظواهر فى واقعها الكامل الذى يتسنى ملاحظته : ولامجال بدعوى الأولية الشفهية أن نبخس قيمة الحصة التى يتولاها فى العديد من اللغات ذلك الابتكار الثورى ، الا وهو الكتابة ، ولا أن ننسى التأثير الذى مارسه أحيانا التعبير الخطى فى التغيرات الصوتية نفسها فى الكلام. ومن هذا التأثير تبدى اللغة الفرنسية مثلا بعض الإيضاحات . وينبغى أيضا ألا نهمل الكتابة ومكانتها فى تحديد قاعدة العديد من اللغات التى تغطى مناطق ثقافية شاسعة . وعلينا أن نتذكر النزعات الجمالية لدى البعض من اللغويين ، والمبدعين فى اللغة ، الذين تستهويهم التعبيرات الخطية . وينبغى لنا بنوع خاص أن نتذكر أن نشأة

النحو المقارن ، وعلم اللغة مرتبطة باستغلال النصوص المكتوبة . إلا أن كل ذلك لايكفى لأن نطرح على بساط البحث أهمية الكلام الشفهى فى لغة تتخذ الانسان موضوعا وغاية لها .

واعتبارا بهذا المفهوم يمكن أن نطرح مسألة أخيرة هى : مافائدة علم اللغة؟ أولا ، ليس له فائدة ... اللهم إلا أن يشبع ، مثل كل بحث نهما شديدا مؤلما للمعرفة . ولعلنا نقول أن ليس له فائدة سوى أنه يعيل - كما قال إرازموس Erasme فيما مضى بنوع من السخرية - بعض النحويين الذين يتنازعون بلا هوادة فى شرح الأخطار التى يتعرض لها الجنس البشرى من الالتباس المروع بين الأسماء والحروف الموصولة وبين الظروف والأحوال . الواقع أن فى وسع علم اللغة أن يؤدى بعض الخدمات . أولا ، وعلى مستوى بسيط من التطبيق ، يمكن الاستفادة من خبرة اللغوى فى مجال خارجى ، وهو مجال التخطيط ، وهذا عمل إرادى ، يستوثق به الانسان من تحكمه فى لغته التى يعتبرها ملكا طبيعيا له ، لايجوز التصرف فيه . وعلم اللغة ، سواء كان من شأنه وضع قواعد تحكم العلاقة بين اللهجات ، أو نظاما لابتكار كلمات جديدة ، أو تعديل الهجاء والاملاء عند اللزوم ، فإن اللغوي ، يستطيع بفضل ماتجمع عنده من معلومات عن خصائص اللغات ، وأنماط تطورها أن يزود التخطيط باسهام ثمين .

وثمة مجال آخر ، اسهام علم اللغة فيه أساس ، ذلك هو مجال تاريخ الحضارات ، فى هذا المجال لانملك أى نص ، أو صرح ، أو أثر يمكن أن يثبت وجود شعوب يشار إليها باسم الهندية الأوروبية . شاهدنا الوحيد فى ذلك هو اللغات الهندية الأوروبية والأمر كذلك بالنسبة لأسر وراثية أخرى ، كأسر الأوراليين ، والبورمانيين التبتيين ، والألجونكان . وعلم اللغة هو وحده الذى يمد إلينا يد المساعدة ، ويرشدنا عبر ظلمات الجهل الكثيفة حتى نستطيع أن نعيد بناء ماضينا بصورة أقرب ماتكون إلى الحقيقة . وعلى ذلك فإن اللغة ، مع الجهد المتصل المثابر ، رغم أنه جهد ميئوس منه بعض الشئ لاكتشاف معنى عالم يبدو مشوشا ، ومجزأ ، تطلق شعاعا ينير بضوء ضعيف طريقا متناسقا .

وأخيرا ، فإن مايعرفنا به علم اللغة لايخلو من انعكاس ، حتى على تولينا أمر مستقبلنا فى وجه التحديات التى تتراكم فوق أفقنا . وفى حين أن ملكة التعبير اللغوى

التى تميز من قديم الأزل «الانسان الحاذق» homo habilis هى ملكة واحدة ، حسب تعريفها ، فإن اللغات مع ذلك متعددة . وتهيب بى بحوثى أن أغامر إلى أبعد من ذلك : فهذه اللغات متعددة منذ نشأتها . هذا فى رأيى افتراض قوى ، إن لم يكن مؤكدا. ولايجوز لنا فى الواقع أن نرى فى ذلك سوى صدى لقدرة الانسان ، فهو الوحيد بين سائر الكائنات الحية الذى يتكيف مع بيئته ، لابفضل تنظيمه الاحيائى ، ولكن بفضل ذكائه وموهبته الثقافية الاجتماعية . والانسان يمارس على بيئته نشاطا واعيا ، ويتوصل بهذا النشاط إلى اضعاف الضغوط الانتقائية التى تمارسها الطبيعة . واللغة هى من أدوات هذا النشاط . وعلى ذلك فإن لعلم اللغة دورا بارزا يؤديه فى المشروع الذى تجريه العلوم كلها لكى تحصل على معرفة الانسان معرفة تزداد عمقا على الدوام ، وموضوع هذه المعرفة هو ببساطة مصيرنا نفسه .

ترى هل تعجل وسائل الاعلام بصورة مضاعفة تطور اللغة؟ وهل تصور المجازات الجهاز الاعلامى مستقبلا للانسان مشكوكا فيه؟ من المعلومات التى لدينا لانستطيع أن نتكهن بشئ . ذلك لأن الانسان الذى هيأ دائما أدواته تهيئة جيدة ، هذا الانسان قادر على مواجهة المتغيرات الفجائية كلها . ترى هل يخترع الانسان أشكالا مبتكرة من الاتصال؟ هل يوزع المهام بصورة مختلفة ، ويعين للغاته مكانا جديدا ؟ إننى مازلت متفائلا بقوة ، دون أن أدعى إننى أقوم بعمل تكهنى . ذلك لأن اللغات فى رأيى ، وهى تحمل الأحاديث المتراكمة من أزمان سحيقة لاتعيها الذاكرة . هذه اللغات هى صور للحياة . واللغوى ، وهو متشبث بالبحوث الدقيقة فى القوانين خلف النشوة الصوتية ، وصخب الكلمات ، راح يتعرف فى اللغات على الحيوية القوية لدى متحدث ترك بها عبر الزمان أثرا لعمليات مشابهة لما يؤديه هو نفسه فى خطابه اليومى . ذلك لأنه مفتتن بهذه العمليات ، فى الوقت الذى يهتم فيه باخضاعها لتحاليل العقلية السليمة ، وأن من يتخذ اللغة مهنة له يجب أن يعمل على استخراج أسرار اللغات الأجنبية . كان هذا أيضا ، بالتوافق مع البحث المتواصل الذى يجريه اللغوى ، الأمنية المشرقة التى عبر عنها الشاعر الذى كتب يقول :

«أولئك الذين يعسكرون كل يوم بعيدا عن المكان الذى ولدوا فيه ، أولئك الذين يسحبون كل يوم زورقهم على ضفاف أخرى ، تزداد معرفتهم كل يوم بمجرى الأحداث التى

لاتقرأ . وهم إذ يصعدون الأنهار صوب منابعها ، بين المناظر الخضراء ، يتأثرون فجأة بتلك الروعة التى تخرس كل انسان [...] ومع بشائر المياه التى تأتينى مع انبثاق النهار، ولما كان المسافر ، فى «عيد القمر الجديد» ، يسلك سلوكا غير محقق ، ويسير سيرا شاردا ، فها أنذا أعتزم التجوال بين أقدم طبقات اللغة ، وبين أعلى شرائح الصوت ، حتى إلى لغات نائية ، لغات كاملة ولكنها شحيحة للغاية .

مثل هذه اللغات [...] التى لم يكن بها كلمات متميزة تعبر عن «الأمس» وعن «الغد» . تعال ، واتبعنا نحن الذين لانملك كلمات نقولها : إننا نتناول هذه المتعة الصافية، بلا تعبير خطى حيث الجملة الانسانية القديمة ، ونتحرك بين ترخيمات جلية ، وبقايا بادئات قديمة فقدت جذورها الأصلية . وإذ تتخطى الأعمال اللغوية الجميلة ، فإننا نشق طرقنا الجديدة إلى هذه التعبيرات الغريبة التى لم يسمع بها أحد ، حيث تتراجع «الهتة» (نطق بملء النفس ، كلفظ الهاء - المترجم) إلى مابعد حروف العلة . ويشيع تغير طبقة الصوت مع الأنفاس ، تبعا للحروف الشفوية ، نصف الرنانة ، بحثا عن خواتم صوتية صافية .

..... وكان هذا فى الصباح ، بأنقى الأسماء ، بلدا جميلا خاليا من حقد أو شح ، موضع نعمة ورحمة لارتفاع تكهنات الروح الصادقة» .

كارل بوبر
Karl Popper

النقد الذاتى الخلاق فى العلم والفن

يدور مقالى هذا حول مشكلة نظرية ، ألا وهى مشكلة المعرفة الإنسانية، وبخاصة المعرفة العلمية .

وأنا رجل متفائل - متفائل فى عالم أصبحت فيه القاعدة الصارمة بين المثقفين أن يكون المرء متشائما إذا أراد أن يساير روح العصر . ولكنى أعتقد أن عصرنا ليس من السوء كما يعتقد الناس عامة ، بل هو أفضل وأجمل مما يشهر به .

ومنذ ربع قرن ألقيت محاضرة بعنوان «تاريخ عصرنا : رؤية متفائلة» ، وهذه المحاضرة تثير اليوم من الغضب والاستفزاز أكثر مما أثارته يومئذ .

وفى رأى الكثيرين (على الأقل ، منذ عهد أدلف لوس ، وكارل كراوس ، وكلاهما أعرفه) أن المثقفين دأبوا على القول بأن ثقافتنا المزعومة إنما هى ثقافة صناعية تجارية وبالتالى تعد ضربا من سقط المتاع ، وتتسم بالسوقية والابتذال ، ولايرى المتشائم فيما تقدمه هذه الثقافة للجماهير سوى الهبوط وقلة الذوق . ولكن المتفائل يرى الوجه الآخر لهذه الثقافة ، ألا وهو إقبال الجماهير على شراء الملايين من الاسطوانات والأشرطة لأروع الأعمال الفنية التى أبدعها أعظم الموسيقيين أمثال باخ ، وموتسارت ، وبيتهوفن ،

ترجمة : أمين محمود الشريف

وشوبير ، بحيث أصبح عدد الذين يحبون هؤلاء الموسيقيين وموسيقاهم الرائعة أكثر من أن يحصى .

وأنا بالطبع أوافق المتشائمين عندما يقولون إننا نتعمد أن نغرس فى أطفالنا الميل إلى القسوة والعنف عندما تعرض عليهم أفلام العنف والقسوة، ونجعلهم يشاهدون ذلك فى التلفاز . ومن أسف أن ذلك ينطبق على الأدب الحديث . ولكنى كرجل متفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل المحاولات التى تبذل لترويج العنف ، فإنه لايزال فى العالم قوم يحبون الخير، ويميلون إلى مساعدة الغير . وعلى الرغم مما يزعمه المثقفون المتشائمون من أن العصر الذي نعيش فيه عصر ممقوت - وقد يكون هذا الزعم مقنعا أحيانا - فإننا لانزال نرى العديد من الناس يسعدون بالحياة فى هذا العصر .

ويشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى والسياسي والاستخفاف بحقوق الإنسان التى ظن الجميع أنها مكفولة الاحترام ، وهم محقون فى ذلك ، ولكن هل هم محقون أيضا عندما يلقون اللوم على العلم واستخدامه فى التكنولوجيا ؟ كلا ! ففى رأى المتفائلين أن العلم والتكنولوجيا قد جلبا الرخاء المتواضع إلى شعوب أوربا وأمريكا ، وأزالا وصمة الفقر المدقع ، والآلام المروعة عن مناطق شاسعة فى العالم خلال القرن الماضي.

إننى لا أومن بفكرة التقدم ، ولابأى قانون من قوانين التقدم . ففى تاريخ البشرية هبوط وصعود ، ونحوس وسعود ، إذ أن الثراء الطائل قد يقترن بالفساد الأخلاقى ، وازدهار الفنون قد يحدث مع تدهور البشرية . وقد كتبت منذ أكثر من ٤٠ سنة بضع كلمات ضد القول بأن العالم يسير فى طريق التقدم وضد مذهب المعاصرة والتجديد فى الفن والعلم . ومنذ عهد قريب جدا دعا بعضهم إلى الإيمان بفكرة المعاصرة والتقدم واليوم يحاولون بث روح التشاؤم الثقافى فى النفوس . وأريد أن أقول لمعشر المتشائمين إننى طول حياتى لم أر مظاهر التراجع والتقهقر فقط ، بل رأيت أيضا شواهد واضحة على التقدم . والمتشائمون المثقفون الذين يأبون أن يروا فى زماننا ومجتمعنا شيئا من المحاسن يتعامون عن هذا ، ويجعلون غيرهم يتعامى عنه . وأنا أعتقد أنه من أبلغ الضرر أن يجنح كبار المثقفين إلى إشعار الناس بأنهم يعيشون فى الجحيم ، لأنهم إذ يفعلون ذلك لاينفرون الناس من حياتهم فحسب ، بل يذيقونهم طعم الشقاء ، ويسلبونهم الرغبة فى

الحياة . تأمل كيف أن بيتهوڤن - برغم ماكان يعانيه من الحزن والكآبة - ختم سمفونيته بنشيد الغبطة والفرح من تأليف الشاعر الألمانى شيلر ؟!

وقد عاش بيتهوڤن فى عصر خابت فيه الآمال فى تحقيق الحرية ، إذ تحطمت مبادئ الثورة الفرنسية على صخرة حكم الإرهاب وإمبراطورية نابليون ، وأدت عودة النظم القديمة على عهد مترنخ إلى زوال الديمقراطية ، وزادت من حدة الصراع الطبقى ، واشتد بؤس الجماهير ، وكان نشيد الغبطة والفرح لبيتهوڤن احتجاجا صارخا على الصراع الطبقى الذى أدى إلى انقسام البشر ، كما قال شيلر ، ومع ذلك لم يشعر بيتهوڤن بأية كراهية طبقية ، بل كان يحب إخوانه فى الإنسانية ، وتكاد كل أعماله الفنية تنتهى إما بنغمة العزاء والسلوان كما هو الحال فى سمفونية ميسا سولمنيس (Missa Solemnis) وإما بنغمة التهلل والابتهاج كما فى سمفونياته وأوبرا فيدليوFidelio) .

وقد أصبح كثير من فنانينا المنتجين المعاصرين ضحايا للدعاية المتشائمة من ثقافتنا ، معتقدين أن من واجبهم أن يعرضوا ، بروح رهيبة ، مايعتقدون أنه عالم رهيب أو فترة تاريخية رهيبة . صحيح أن بعض كبار الفنانين فى الماضى فعلوا مثل هذا الشئ ذاته . وأذكر منهم جويا ، وكاثى ، كولڤتز . ومثل هذا النقد المصوب إلى المجتمع أمر ضرورى ، ومن المحتم أن يثير في النفس إزعاجا شديدا ، ولكن يجب ألا يقتصر على العويل والتفجع ، بل يجب - على العكس - أن يكون دعوة إلى تحمل الآلام والمعاناة ، كما فى أوبرا «زواج فيجارو» الحافلة بنقد عصرها . صحيح أنها زاخرة بألوان السخرية ، والهجاء والتهكم ، ولكنها تنطوى أيضا على معنى عميق ، ففيها كثير من الجد بل الحزن العميق، وفيها أيضا كثير من الفرح والحيوية الغامرة . إن موضوع مقالى وهو «النقد الذاتى الخلاق فى العالم والفن» يرتبط ارتباطا وثيقا بما قلته فى المقدمة . وأحب أن أتكلم - ولو باختصار - عن بعض أوجه الشبه والاختلاف بين العمل الخلاق لكبار العلماء الطبيعيين ، والعلم الخلاق لكبار الفنانين رجاء القضاء - ولو جزئيا - على دعاية المثقفين المتشائمين ضد العلوم الطبيعية ، وهى من القضايا التى تحظى بالاهتمام فى الوقت الراهن ، فأقول:

إن من عادة كبار الفنانين أن يهتموا بشئ واحد ، ألا وهو عملهم الفنى . وهو معنى القول المأثور «الفن للفن» أى الفن حبا فى الفن . بيد أن هذا القول ينطبق أيضا على

كبار العلميين : فمن الخطأ أن يقال إن الدافع إلى الاشتغال بالعلم «هو تطبيقه» ، فلا العالم الطبيعي «بلانك» ولا «إينشتاين» ولا «روذر فورد» ولا «بوهر» ، فكر في إمكان تطبيق النظرية الذرية ، بل على العكس ،كانوا - حتى ١٩٣٩ - يرون أن تطبيق هذه النظرية أمر مستحيل ، واعتبروا هذه الفكرة ضربا من الخيال العلمي ، إذ كان هؤلاء الرجال يشتغلون بالبحث العلمي حبا في البحث ، ويسعون إلى معرفة الحقيقة حبا فيها . كانوا علماء طبيعيين ، وربما كانوا - على الأصح - علماء كوسمولوجيين (=كونيين - نسبة للكون) تحدوهم الرغبة التي عبر عنها فاوست (=الشخصية الرئيسية في مسرحية فاوست للشاعر الألماني جوته) حين قال :

«معرفة القوى التي تجعل من العالم وحدة متماسكة»

كان هذا هو حلم البشرية القديم ، حلم الشعراء والمفكرين . ويمكن أن نجد هذا التفكير «الكوني» في كل الحضارات القديمة : نجده في الياذة هومر (١٣.٨ ، ١٦) وفي ثيوغونيا - هزيود (٧٢٠ - ٧٢٥) .

ولايزال يوجد بعض العلميين ، وبالطبع كثير من الهواة ، الذين يعتقدون أن وظيفة العلوم الطبيعية هي مجرد جمع الحقائق - (ربما) للاستفادة منها في الصناعة . ولكني أرى غير ذلك : أرى أن العلم ترجع بدائيته إلى الخرافات الشعرية والدينية والخيالات البشرية ، والتي تحاول أن تفسر لنا النفس البشرية والعالم الذي نعيش فيه . والعلم ينشأ عن الخرافة تحت تأثير النقد العقلي . وهو نوع من النقد ينبع من البحث عن الحقيقة والأمل في الوصول إلى الحقيقة . والأسئلة الأساسية التي يطرحها هذا النقد هي : هل يمكن أن يكون هذا صحيحا ؟ وهل هو صحيح ؟ وهنا أصل إلى الأطروحة الأولى . من مقالي وهي أن مصدر العلم والشعر شئ واحد ألا وهو الخرافة .

والأطروحة الثانية هي أننا نستطيع أن نميز بين نوعين من النقد : نوع يهتم بالنواحي الجمالية والأدبية ، والآخر بالنواحي العقلية : النوع الأول ينتقل من الخرافة إلى الشعر والثاني من الخرافة إلى العلم ، وبعبارة أدق ، إلى العلوم الطبيعية الأول يقيم جمال اللغة ونشاط الإيقاع ، وإشعاع الصور وحيوتها ، والتوتر الدرامي وقدرته على الاقناع ، وهذا النوع من الأحكام النقدية يؤدي إلى الشعر ، وبخاصة الشعر الملحمي والدرامي ، والشعر الغنائي ، ومعه الموسيقى الكلاسيكية .

أما النقد العقلى فهو يسأل - على العكس - عما إذا كانت الرواية الخرافية صحيحة ، وعما إذا كان العالم قد نشأ وتطور على النحو الذى تؤكده الرواية ، وعما إذا كان قد خلق كما يقول لنا الشاعر هزيود أو - ربما - كما جاء فى سفر التكوين وتحت تأثير هذه الأسئلة تصبح الخرافة «كسمولوجيا» أى علما للكون وللبيئة التى تحيط بنا ، وتتحول إلى علم طبيعى .

والمقولة أو الاطروحة الثالثة هى أنه لايزال يوجد كثير من الآثار المتبقية من الأصل المشترك للشعر والموسيقى ، من جهة وللكسمولوجيا والعلم ، من جهة أخري . لا أريد أن أقول إن كل الشعر يتسم بطابع الخرافة ، وأن كل العلم مقصور على الكسمولوجيا ولكن الذى أريد أن أقوله هو أن الخرافات لاتزال تلعب فى العلم دورا كبيرا بشكل غير متوقع . ذلك أن الخرافات هى محاولات ساذجة متولدة من الخيال لتفسير نفوسنا وعالمنا المحيط بنا ولايزال شطر كبير من الشعر ، ومن العلم أيضا يوصف بأنه محاولة ساذجة من جانب الخيال لتفسير العالم الذى نعيش فيه .

والحق أن الشعر والعلم - وبالتالى الموسيقى أيضا - صنوان تربطهما صلات الدم . إنهما ينبعان من محاولة فهم منشئنا ومصيرنا ، وفهم منشأ العالم ومصيره .

هذه المقولات الثلاث يمكن أن توصف بأنه فرضيات تاريخية وأن لم يكن هناك شك فى أن الخرافات هى مصدر الشعر الإغريقى وبخاصة التراچيديا . وقد أثبتت هذه الفرضيات صدقها بالنسبة للبحث فى بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية ذلك أن علمنا الطبيعى الغربى وفننا الغربى ، كلاهما وليد العلم والفن الإغريقي القديم . ولكن هناك فروق جوهرية بينهما على الرغم من أصلهما المشترك .

فالعلم يسير فى طريق التقدم ، لأن له هدفا وهو البحث عن الحقيقة ، وهذا البحث يستغرق زمنا طويلا . ويمكن أن نقول أحيانا أن الفن يسير فى طريق التقدم ، فمنذ زمن طويل ظلت محاكاة الطبيعة هدفا فى فن التصوير والنحت ، وأن لم تكن هذه المحاكاة هى هدفهما الوحيد قط . والحق أنه يمكن القول بحدوث تقدم فى هذا الهدف يتجلى - مثلا - في معالجة الضوء والظل . ويمكن أن نذكر في هذا الصدد أيضا فكرة الرسم المنظورى أو النظرى، ولكن مثل هذه الأهداف لم تكن قط هى القوة الدافعة للفن . ذلك أن الأعمال الفنية الكبرى كثيرا ماتؤثر فينا تأثيرا لاصلة له بإتقان الفنان لهذه المهارات وغيرها من

الوسائل الخاضعة للتقدم .

وكثيرا ماقيل إنه لايوجد تقدم عام فى الفن . وربما أكد أصحاب الفن البدائى هذاالقول . إلا أنه حيثما يوجد تقدم أو تأخر ، فإن هذا يحدث فى الملكة الإبداعية للفرد الفنان .

وعلى كل فنان أن يتعلم فنه حتي ولو كان فنانا عبقريا مثل موتسارت . ولكل فنان - بل لكل فنان تقريبا - معلمه . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، ومن عمله الفنى الخاص . ويقول أوسكار وايلد : التجربة هى الاسم الذى يطلقه كل انسان على أخطائه . ويقول چون أرشيبالد هويلر - وهو عالم طبيعى وكسمولوجى (= عالم كونى): إن كل مشكلتنا هى أن نرتكب الأخطاء بأسرع مايمكن ! وتعليقى على هذا هو : من واجبنا أن نكتشف أخطاءنا ونتعلم منها . وقد أدخل موتسارت تغييرات وتحسينات جذرية على بعض أعماله الفنية . وقد أنتج موتسارت أعظم أعماله الفنية فى العقد الأخير من حياته القصيرة من حوالى ١٧٨٠ إلى وفاته في ١٧٩١ بين سن ٢٤ و ٣٥ . وهذا يدل فى الواقع على أنه تعلم عن طريق النقد الذاتى ، وتعلم بسرعة مدهشة ، ولا نكاد نصدق أنه ألف «سراجليو» فى سن ٢٥ أو ٢٦ ، و«فيجارو» فى سن الثلاثين .

بيد أنى استلهمت عنوان مقالى الحالى من أعمال بتهوفن وبعبارة أدق ، من معرض «كراسات الرسوم التخطيطية» ، الذى نظمته «جمعية أصدقاء الموسيقى» فى فينا والذى زرته منذ عدة سنوات .

وجدير بالذكر أن كراسات الرسوم التخطيطية لبتهوفن هى وثائق لهذا النقد الخلاق ، تكشف عن ترديده النظر فى أفكاره بصفة مستمرة ، وتصحيحه الصارم لها . وهذه الطريقة - طريقة النقد الذاتى الصارم - تسهل علينا فهم نموه وتطوره الشخصى منذ أن بدأ التلحين متأثرا بهايدن وموتسارت إلى آخر أعماله الفنية .

وهناك ضروب شتي من الفنانين والكتاب . بعضهم لا أخطاء له يحذفها ، لأنه وصل إلى درجة الكمال . وكان برتراند رسل من عباقرة الفلاسفة الذين نبغوا فى هذا الباب إذ كان يجيد الكتابة بالإنجليزية فى أروع صورها . ولاتجد فى مخطوطاته كلمة واحدة عمد إلي حذفها فى ثلاث صفحات أو أربع . أما غيره فطريقته تختلف عن ذلك تماما ، إذ يتبع فى الكتابة طريقة «التجربة والخطأ» أى الوقوع فى الأخطاء ثم تصحيحها .

ويبدو أن «موتسارت» ينتمى إلى الفريق الأول من الفنانين المبدعين ، على الرغم من أنه كان يعيد تأليف بعض أعماله الفنية . ولكن لاشك أن بتهوفن كان من الفريق الثانى أى فريق الذين يدخلون على أعمالهم كثيرا من التصحيح والتنقيح .

ومن المفيد أن نتأمل فى أسلوب العمل عند الفنانين الذين ينتمون إلي الفريق الثانى. وأحب أن أنوه بأن كل ما أقوله فى هذا الصدد هو ضرب من الحدس والتخمين : فأنا أظن أن هؤلاء الفنانين يبدأون بمشكلة أو مهمة معينة كأن يبدأوا بتأليف «كونشرتو» الكمان (لحن يعزف على آلة منفردة أو أكثر بمصاحبة الأوركسترا) أو بتأليف قداس أو أوبرا ، ويدخل فى هذه المهمة - فيما أظن - تكوين فكرة عن حجم العمل ، وطابعه ، وكنهه ، وربما أيضا عن استخدام بعض الموضوعات . وقد تكون الخطة أكثر تفصيلا وبخاصة فى حالة القداس بالأوبرا .

إلا أنه متى انتقل الفنان إلي مرحلة التنفيذ - أى مرحلة العمل الحقيقى، وتحقيق الفكرةووضعها على الورق - اضطر إلى إدخال بعض التغييرات على الخطة كان يجرى فيها بعض التصحيحات المبنية على النقد الذاتى ، ويحذف منها بعض الأخطاء ، وبذلك تصبح الخطة واقعية ، وواضحة المعالم ، ويستطيع الفنان أن يحكم : هل كل جزء فيها وكل تفصيل من تفصيلاتها يتفق مع الصورة المثالية للخطة كلها ؟ والعكس بالعكس بمعنى أن الفنان يصحح الصورة المثالية للخطة كلها باستمرار كلما تقدم العمل فى طريق التحقيق بكل تفصيلاته . وهكذا نجد في هذا الصدد مايسمى «بالتغذية المرتدة» ، أى حدوث أخذ ورد بين الخطة والصورة المثالية من جهة ، وبين العمل كلما رسم واكتمل شيئا فشيئا بحذف الأخطاء .

ربما أمكن لنا أن نرى كل ذلك بجلاء فى حالة المصور الذى يمارس فن التصوير الزيتى فى رسم صور الأشخاص : إنه يصمم ويخطط ثم يشرح فى تصحيح ماصممه وماخططه ، كأن يضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليتبين مدى التأثير الذى أحدثته ولا شك أن التأثير الذى تحدثه بقعة اللون المضافة يتوقف على الوسط المحيط ، أى على كل شئ موجود بالفعل، والعكس بالعكس بمعنى أن البقعة الجديدة فى اللون تؤثر بدورها فى الكل : كل شئ يتغير بسببها ويصبح مختلفا سواء على نحو أفضل أو أسوأ . ومع هذا التأثير الذى يحدث فى الكل فإن الصورة المثالية التى يهدف المصور إلى إنجازها والتى

لاتستقر تماما فى ذهنه تتغير أيضا . وفى حالة المصور الذى يقوم برسم الأشخاص فإن المظهر والشكل الخارجى الذى يحاول المصور إبرازه، وتفسيره لقسمات الشخص المراد رسمه، يتغير أيضا .

والمهم هنا هو وجوب إنجاز عملية التصوير قبل إجراء أى نقد أو مقارنة أو تصحيح . يقول «جمبرتش» : «يجب إنجاز العمل الفنى قبل مقارنته بغيره». ومن جهة أخرى يجب أن تكون هناك فكرة تقارب الصورة المثالية حتى يتسنى للفنان أن يقارن بينها وبين العمل الذى تم إنجازه ، حيث أنه لايتسنى إجراء أى نوع من التصحيح إلا بالمقارنة مع مثل هذه الصورة المثالية . وعندما يكون الشئ المراد تصويره حاضرا لدى المصور فإن المشكلة لاتكون ملحة . وربما أشبه هذا مايحدث فى الموسيقى حيث يكون النقد الذاتى وتصحيح الأخطاء أكثر سهولة إذا أريد تلحين النص للغناء . وعلى أية حال فإن تصحيح الأخطاء يشبه المقارنة بين ماتم إنجازه وبين مايهدف الفنان إليه ، وهو الصورة المثالية للعمل الفنى الذى يتغير باستمرار بتأثير ماتم إنجازه ، لأن ماتم إنجازه يؤثر فى العملية الإبداعية تأثيرا قويا . وأنك لتجد في حالة العمل الفنى الكبير أن هذا التأثير قد يذهب إلى حد أن الفنان الذى ألفه لايعرف أنه عمله هو لأنه تجاوز حدود تصوره . لقد حدث هذا فى سيمفونية «الخليقة» التى ألفها الموسيقى «هايدن» النمساوى الأصل، وفى سيمفونية الموسيقى «شوبير» التى لم يستكملها .

وأختم حديثى بالمقارنة بين الفن والعلم حيث يقدح المثقفون المتشائمون فى العلم بدلا من أن يقدروه . فأقول : إن العمل فى العلم يقوم على الفرضية والنظرية ، والهدف منهما هو الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها ، والقدرة على تفسير ما غمض من الأمور . والهدف فى العلم ثابت إلى حد كبير وهذا هو السبب فى حدوث تقدم فى مجال العلم - تقدم يمكن أن يستمر قرونا من الزمان - تقدم نحو نظريات أفضل . أما فى الفن فإن أهم لون من النقد هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ، ولكن النقد فى العلم ليس نقدا «ذاتيا» فقط بل هو نقد «تعاونى» أيضا فعندما يغفل أحد العلماء خطأ من الأخطاء أو يحاول إخفاءه - ولحسن الحظ لايحدث هذا إلا نادرا - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء ، لأن منهج العلم هو النقد الذاتى والنقد المتبادل . والنقد يحكم على النظرية بمدى نجاحها فى البحث عن الحقيقة ، وهذا هو الذى يجعل النقد عقلانيا .

ولذلك فإن النظرية ، أعنى عمل العالم المبدع ، تشبه كثيرا العمل الفنى، وابداع العالم يشبه إبداع الفنان - على الأقل إبداع الفنانين الذين ينتمى إليهم بيتهوفن - أولئك الفنانين الذين يبدأون بتصور جرئ والذين يستطيعون أن يرفعوا عملهم بواسطة النقد الخلاق إلى آفاق عليا لاتخطر على بال .

وأنك لتجد فى مجال العلم أن العالم النظرى العظيم يماثل الفنان العظيم ، ويسترشد مثله بخياله وحدسه وإلهامه . وقد وصف «إينشتاين» نظرية الذرة التى وضعها نيلز بوهر فى ١٩١٣ - وهى نظرية ثورية أدخل عليها كثير من التحسين فيما بعد - بأنها مظهر من مظاهر الحساسية الموسيقية . ولكن النظرية العظيمة - خلافا لأى عمل فنى عظيم - تظل دائما عرضة للمزيد من التحسين .

إن الرجل العالم يعرف هذا ، ويعرف أيضا أن خياله وحدسه غالبا مايجمح به بعيدا عن هدفه وهو الإقتراب من الحقيقة . وهذا هو السبب فى وجوب إجراء فحص نقدى دائم فى مجال العلم سواء من جانب واضع النظرية نفسه ، أو من جانب العلماء الآخرين . ففى العلم لايبنى أى عمل عظيم على الإلهام وحده .

وأحب أن أختم حديثي باقتباس فقرة من كلام أحد كبار العلماء الكونيين والفلكيين - وهو «يوهان كبلر» المتوفى سنة ١٦٣٠ ، وهى السنة الثانية عشرة من حرب الثلاثين سنة ، ففى هذه الفقرة ينطلق كبلر من نظريته فى حركة الأجرام السماوية التى شبهها بالموسيقى الالهية للكواكب السيارة . ولكن كبلر يختم حديثه - على غير قصد منه - بترنيمة ثناء على الموسيقى التى ابتدعها الإنسان - تلك الموسيقى متعددة النغمات التى كانت لاتزال إذ ذاك حديثة العهد . كتب كبلر يقول :

«وهكذا يتضح أن حركات الأجرام السماوية ليست سوى ضرب من الأنغام المؤتلفة - عقليا لاصوتيا . وهذه الأجرام تتحرك نتيجة التوتر الناشئ عن اللاانسجام الذى يشبه تغير الايقاع الموسيقى أو مايسمى فى الاصطلاح بتأخير النبر (الذى يحاكى به الانسان اللاانسجام الموجود فى الطبيعة) . وهذا اللاانسجام ينتهى بضروب من الائتلاف الموسيقى التام ، كل ضرب منها يتألف من ست مدد أشبه بالوتر الذى يتألف من ستة أصوات . وبواسطة هذه العلامات تتميز وترتبط أقسام الزمن . وليس ثمة ماهو أعجب وأسمى من قواعد الغناء المتعدد الأصوات التى تؤلف وتميز بين الأصوات المتعددة ، وهو فن لم يكن

يعرفه القدماء ، ولكن الإنسان استطاع أن يكتشفه أخيرا - ذلك الإنسان الذى يحاكى خالقه ، وبذلك يستطيع عن طريق سيمفونية الأصوات المتعددة والمتآلفة أن يستحضر في جزء صغير من الساعة الصورة الكاملة والشاملة لديمومية الكون ، كما يستطيع أن يشعر بالنشوة الحلوة التى تجلبها الموسيقى ، والتى هى صدى للغبطة الإلهية حين ينظر الصانع «جل وعلا» إلى بديع صنعه !» .

الكسندر ج.أرچيروس
Alexander J.Argyros

الجمال والطقوس فى رياضة صيد السمك بالطعم*

يرجع تاريخ أقدم إشارة معروفة إلى صيد السمك بالطعم إلى عهد أسرة «شو» منذ أكثر من ٢٣٠٠ سنة . ولسنا ندهش حين نسمع من أحد صيادى السمك عندما تسأله عن السبب فى شغفه بهذه الرياضة ، أنها كانت حافزا لمؤلفات أدبية وفيرة ومحترمة . هذه المؤلفات تتدرج من بلوتارك Plutarque وتلميحاته إلى صيادى السمك فى نهر النيل فى كتابه «حياة أنطونيوس» La vie d'antonius ، إلى «التاريخ الطبيعى» لبلينيوس الأكبر Pliny the Elder; Hisoria Naturalis ، ومن أدب القرن الخامس عشر الكلاسيكى : «رسالة فى صيد السمك بالشص» للسيدة جوليان بيرنر The Treatyse of Fysshynge wyth an angle Julian Burner إلى «المرجع فى رياضة صيد السمك بالشص The Compleat Angler فى القرن السابع عشر لايزاك والتون Isaak Walton ، بالإضافة إلى البحوث الأدبية فى أعمال بعض المؤلفين مثل جون دون Hohn Donne ، وجيرارد مانلي هوبكينز Gerard Manley Hopkins ، ووليم بتلر ييتس William Butler yeats ، وعزرا باوند Ezra Pound ، وإيرنست همنجواى Ernest Hemingway . والحق يقال إن مثل هذه الوفرة من المؤلفات عن صيد السمك بالطعم غير متناسبة مع شئ هو مجرد وسيلة لخداع حيوان له مخ فى حجم حبة البازلاء ، وجعله يزدرد شصا ألصق عليه بعناية قبضة من

* fly fishing – المقصود بهذا صيد السمك بالشص ، ويطعم عبارة عن ذبابة fly صنعية مكونة من قبضة من الريش والزغب – المترجم .

الريش والزغب ، وشذرات من الصفيح . ومن ثم يحق لنا أن نتساءل عما يمكن أن يكون في هذه التسلية الخفيفة مايبرر هذا الشغف المحموم الذى يستثيره فى نفوس هواته الذين يمارسونها بحماسة كحماسة من يمارسون أى فنون أخرى أو عبادات .

لقد قيل ، على لسان لمسدن Lumsden ، وولسن Wilson (١٩٨٣) على سبيل المثال أن اكتشاف الصيد كان إسهاما كبيرا وخطوة هامة في تطور الانسان ، بدءا من أسلافه أشباه القرود . ومهما كانت صحة هذا الافتراض ، فإنه لاجدال فى أن الانسان الأول كان يكرس جزءا هاما من وقته ومهارته في ممارسة الصيد البرى وصيد السمك حينما يجد سمكا . واللحم طعام مفضل عند الجنس البشرى ، لذلك فمن الصواب القول بأن لحم السمك كان جزءا من غذاء أجدادنا حينما وجدوا أنفسهم بالقرب من مواقع المياه . فضلا عن ذلك فإن الحقائق الأنثروبولوجية توحى بأنهم كانوا يحيطون صيد السمك بنوع من الطقوس . ويبدى بيتر ج.ولسون Peter J.Wilson (١٩٨٣) أن نشأة الطقوس مرادفة لإنتقال شعلة التطور من الحتمية الأحيائية إلى الإبداع الثقافى ، ويبدى أن الطقوس تؤدى إلى إبداع كينونات رمزية ، جماعية وفردية ، تعمل بعد ذلك بطرق معقدة وغير متوقعة ، وتميز التنظيم الثقافى . وهناك أمثلة كثيرة من إضفاء الطابع الطقسى على النشاطات الأحيائية بقدر مايوجد من اهتمامات إنسانية . مثال ذلك أن كل النشاطات الجوهرية الضرورية لحياة الانسان ، كالغذاء ، والنسل ، وتربية الأطفال ، وغيرها محاطة بطقوس عديدة . ومع ذلك فمن بين كل الوظائف الحيوية التى ميزت الاهتمامات الرئيسية لدى الانسان البدائى كانت ممارسات الصيد ، وجني الغذاء أول الأشياء التى راحت ضحية لتقسيم العمل الذى يميز الجنس البشرى . إننا قد أحلنا القسم الأكبر من أعمال الإنتاج الغذائى ، وتوزيع الأغذية إلى الأخصائيين ، وأصبح القليل جدا منا هم الذين يمارسون الصيد البرى أو البحرى ، أو يحرث الأرض حسب حاجته . وتبعا لذلك تحول حرث الأرض ، وبخاصة فى الغرب إلى فلاحة البساتين ، وصار الصيد البرى والبحرى تلهية تمارس فى الهواء الطلق .

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الطبيعة الرياضية للصيد الشبيهة كثيرا بالأنماط القديمة من القنص كثيرا ماوصفت بالامتناع عن أكل الفريسة ، فقد ظل كان من الصيد البرى وصيد السمك رياضة دموية . ومهما أنكرنا ماهو دون شك المبرر الإحيائى للقتل ، فإننا

يقينا نظل مع ذلك ، وبقدر كبير فى نطاق عالم الأحياء حيث تزاول إراقة الدماء . هناك استثناء واحد فقط يتمثل فى التطور الحديث فى فلسفة صيد السمك الذى تركز فى الولايات المتحدة . هذا الاتجاه المعروف بصيد السمك ثم اعادته حيا إلى الماء ، المقصود به سمك «التروتة» trout (السلمون المرقط) ، ويعتبر فى الولايات المتحدة أنه مورد ثمين فلا يكفى استغلاله مرة واحدة فقط . والغالبية العظمى من الذين يمارسون هذا النمط من الصيد اللادموى ، يمارسونه بالشص والطعم (ذباب مصنع) .

وعلى ذلك فإن صيد السمك بالشص والطعم ، مع اطلاق سراح السمكة المصيدة دون أن تموت ، هو نوع من الصيد تجرد من كل أشكال الحاجة الأحيائية ، ومايبقى منه مثل صاف نسبيا من الظواهر الطقسية لنشاط حيوى أساسى . والعناصر المادية لمطاردة الفريسة واقتناصها تختزل إلى أقل حد للاستفادة بأحسن مافى الإمكان من العناصر الثقافية ، حتى إن صيد السمك بالشص والطعم ، وبخاصة فى أسلوبة الأمريكى الحالى الذى يقضى باعادة المصيد حيا إلى الماء* هو سجل أثرى ، وبقية باقية من النسيج المعقد للتفاعلات بين علم الأحياء والثقافة ، لابد بالتأكيد أنه صاحب ، وعلى وجه الاحتمال هيأ تطورنا نحو «الانسان العاقل» homo sapiens . بعبارة أخرى ، صيد السمك بالشص والطعم ، حيثما يكون شكلا من أشكال القنص ، يبتعد بقدر الامكان عن المظاهر النفعية للصيد ، وهو فى نفس الوقت يسلط الأضواء على أبعاده الثقافية ، هذا النوع من الصيد قد يكون أثرا باقيا بالصدفة من الظروف والاختيارات التى أتاحت لأسلافنا أن يحطموا قيود التطور التاريخى الوراثى الحتمى ، ويبدأوا فى مباشرة التطور الثقافى .

وعلى الرغم من أن الرياضيين كلهم يؤمنون بالخرافات ، فإن صيادى السمك بالطعم مشهورون بعدد هائل من القواعد والمحرمات التى تحيط بهوايتهم . ففى انجلترا ، مهد النمط الحديث من صيد السمك بالطعم ، لم يزل محظورا في بعض مجارى المياه صيد

(*) من العجيب ، أن مبتكرى صيد السمك بالطعم ، فى الوقت الحاضر ، حتى هذا القرن ، وحراس «الشعلة» ، أى البريطانيين ، يبدون حتى الآن أنهم لايفهمون فكرة صيد السمكة ثم اخلاء سبيلها . وهناك أسباب عديدة لذلك ، أهمها أن أنهار سمك السالمون (التروتة) فى بريطانيا العظمى تقع فى أملاك خاصة ، ولاتلقى الحماية المكفولة للقطاع العام كما هو الحال فى مياهنا الأمريكية التى يعيش فيها هذا السمك .

السمك بالطعم الذى يغوص فى الماء (الطعم الرطب ، أو الحورية) ، أو أن يصيدوا فى اتجاه مضاد لتيار الماء . وهنا ، في العالم الجديد ، حيث أعيد ابتكار هذه الرياضة إلى حد ما ، تتبع هذه القواعد الارستقراطية بدقة (ولو أن هناك أفرادا كثيرين يتبعونها باختيارهم ، منهم على سبيل المثال من يصطادون بطعوم تطفو على سطح الماء ، ويطلق عليهم اسم أصفياء الطعم الجاف) ، إلا أن هناك عددا من القواعد الضمنية تحكم السلوك الصحيح فى مجارى المياه . فالصياد الذى يصيد فى اتجاه مجرى النهر يجب أن يتنحى ويخلى مكانه لمن يصيد فى أعلى النهر - ضد التيار . وفى موسم تفريغ الحشرات المائية، يعتبر من الأكثر لباقة أن يحاول الصياد مجاراة الحشرات بطعوم صناعية بدلا من استخدام طعوم خادعة . ولايجوز أبدا مساعدة صياد يحاول أن يأتي بالسمكة المصيدة إلى البر ، إلا إذا دعى صراحة لأن يفعل ذلك ، إلخ . ومع ذلك ، فهناك فوق كل هذه القواعد السلوكية ، الطبيعة الطقسية التى تسيطر على صيد السمك بالشص والطعم بوجه عام . وأعتقد ولو أن البعض سوف يعارضنى فى هذا ، أنه من الواضح أن صيد السمك بالطعم ليس دائما أنجع طريقة لصيد السمك ، حتى ولو كان ذلك قاصرا على رياضة الصيد فالديناميت مثلا أكثر فعالية ، إذا كان الأمر لايتعلق إلا بتزويد الملاحات بالأسماك ، وبالأقل على المدى القصير . فالواقع أنه فى أوقات معينة من السنة ، وفى ظروف خاصة تكون هذه الاعتبارات معوقة للصيد بدرجة كبيرة . ومع ذلك فإن غالبية صائدى السمك بالطعم سوف يرفضون بإصرار أن يختاروا طرقا أخرى للصيد ، ربما أكثر فعالية . ذلك أن الاهتمام الطاغى عند صائدى السمك بالطعم بهوايتهم هذه ، ليس فى أن يصطادوا سمكا كثيرا ، ولكن أن يصطادوها وفقا لقواعد معينة . وأخيرا فكل صياد سمك بالطعم يفضل أسلوب الصيد على مجرد فعاليته . وثمة عنصر أساسى فى القانون الذى يحكم صيد السمك بالطعم هو أن هذا القانون نفسه يعلو سائر القوانين . وصيادوا السمك بالطعم يندرجون فى سلم خاص بوسائل الصيد ، ويشغلون منه القمة . والعجيب أن أولئك الذين يزاولون صيد السمك بطرق أخرى يسلمون بوجه عام بهذا السلم ، وبوضع صيد السمك بالطعم فيه . والصيد الصحيح ، وفقا للقواعد التى وضعها العرف ، مع اقتناص سمك قليل ، أو عدم اقتناص أية سمكة أمر مرغوب فيه عند المتوسط من صائدى السمك بالطعم ، وأفضل من النجاح فى الصيد على غير هدى باستعمال دودة كطعم ، على سبيل المثال . وسمكة السلمون (التروتة) المصيدة بدودة لاتعتبر حقا سمكة سلمون.

ويشك معظم صيادى السمك بالطعم فى أن سمكة سلمون بمثل هذا النقص فى التربية وفى الذوق إنما تنتسب إلى نوع آخر من الأسماك ، كالشبوط .

ومنذ زهاء أربعة ملايين من السنين ، كان أجدادنا ، من نوع «الانسان القرد»، ولعلهم من نوع «الرجل القرد من جنوب أفريقيا» Australopithecus Afarensis يصيدون السمك لأنهم يستسيغون لحمه ، يصيدونه بأيدهم ، أو بالحراب . وأصبح بعض سلالاتهم فى بضع ألاف السنين التالية يتاجرون بأسماكهم التى يصيدونها ، بالمقايضة بين الحد الأدنى من الجهد المبذول والحد الأعلى من السعرات الحرارية . ومع ذلك ، وعلى الأقل بالنسبة لبعض أنواع صيد السمك ، ارتأى لعدد صغير من أسلافنا أن يضحوا بصافى انتاجهم من السعرات الحرارية المباشرة من أجل سلوك يبدو مسرفا فى ظاهرة . ولابد أن الزيادة فى توفير الفريسة كان يتمشى مع الطقوس المصاحبة لاصطيادها. ومع مراعاة الطقوس بدأت اعتبارات جمالية تكمل السعرات الحرارية ، إن لم تحل محلها. وأخيرا فإنا نتساءل بالطبع : لم ذلك ؟ إن أي استقصاء يجرى بشأن دوافع النشاط الجمالى الذى يقبل التطور على أنه أفضل نموذج متاح لفهم التطور البشرى ، لابد أن يفترض مزية من مزايا البقاء لنوع من الأحياء يتجسد الفن فى نشاطاته الحيوية . ومن الضرورى أن تمنح مفاهيم الجمال والفن والطقوس الجنس البشرى شيئا ما ، وإلا فلن يكون ثمة وسيلة لتفسير تبنى هذه المفاهيم . ومهما كانت أهمية هذه المفاهيم لحياة البشر ، فإنها يجب أن تفسر ليس فقط تأجيل ، إن لم يكن تعليق الإشباع الحيوى لرغبة تثيرها ممارسة صيد السمك بالطعم ، ولكن أيضا قيمة المتعة الجمالية بوجه عام لدى الكائنات البشرية .

واسمحوا لى قبل أن أتصدى لهذه المشكلة أن أستطرد بعض الشئ . لقد أصبح النقد المعاصر ، ومابعد المعاصر يزداد حذرا من أية نظرية جمالية تتبنى بنوع ما وجهة نظر لها علاقة بالمذهب الطبيعى . وسواء في نظرية الفن للفن ، وفى فكرة أنه «لايوجد شئ خارج النص» لديريدا Derrida (١٩٧٦) ، وفى مختلف أنماط المذهب التاريخى ، مثل بحوث فوكو Foucault (١٩٧٢) فى علم الآثار القديمة ، أو فى النظرية «الصورية الجامحة» لبودريار Baudrillard (١٩٧٥)، فإن فرعا قويا من الفكر الجمالى فى غضون القرن العشرين قد ناقش كلا من إمكانية وجود معرفة موضوعية للعالم الطبيعى ، والأسلوب الذى تستخدمه هذه المعرفة الوهمية لوضع نظريات فى الفن . والعجيب أنه فى حين

تقوضت بالتدريج وجهة نظر طبيعية لعلم الجمال بفعل كل من الفلاسفة والفنانين ، فإن فكرة القيمة الجمالية أصبحت شديدة الجموح والواقع أنها قلما تذكر فى التيار المعاصر . وفى ظنى أنه قد يبدوا غريبا فى الواقع أن نهتم بالقيمة النسبية للأعمال النفية ، حين تكون قد سلمنا فعلا بالانفجار الغامض للمعنى وتفككه . وإذا لم تصلح الحقيقة الواقعة لأن تكون أساسا ثابتا لعلم الوجود (الأونطولوجيا) فمن الخطأ حقا أن نفرض معنى للشكل نفسه لمسألة تتعلق بالقيمة الجمالية .

وأعتقد أن هذه الرؤية المبهمة للثقافة الإنسانية التى تعرضها بمثابة «سجن» تأتينا منها الانطباعات الطبيعية مشوهة حتى لتبدو لنا الثقافة ، من حيث الأغراض النفعية ، واقعة فى شرك «النرجسية» . هذه الرؤية هى أكبر خطأ ضار بالنقد الجمالى المعاصر . ولم تهتم مابعد الحداثة بموضوع صيد السمك بالطعم ، ولن تهتم به أبدا . وإنى لأشعر بالاطمئنان وأنا أبدى هذا التنبؤ ، وأراهن على صحته . والسبب فى يقينى هذا يوحى بإجابة عن السؤال الذى يمس مهمة علم الجمال ، والطقوس فى تطور الجنس البرى . والنقطة الجوهرية فى هذا الخصوص هى فى اعتقادى فكرة الأداء . والسؤال المطروح هاهنا هو : مالذى يجعل أداء الصيد بالطعم جيدا ، هل هو وفرة السمك المصيد ، أو هو مراعاة القواعد التقليدية فى الصيد ؟ لاشك ، كما ذكرت فيما قبل ، أن الشخص الذى اختار أن يصيد السلمون بالطعم يعتقد بالفعل أن اعتبارات الجمال أكبر قيمة من عدد السمك المصيد . ومع ذلك فإن اختياره هذا هو اختيار التأكيد ، وليس اختيارا جوهريا . ولعله يولى اهتماما أكبر بالنواحى الطقسية فى الصيد ، ولكنه لايتخلى عن عادة البشر القديمة فى صيد الأسماك . فإذا تخلى صائد السمك الطعم عن معيار الصيد ، فلا يعتبر من ثمة أنه يصيد السلمون ، وإنما هو يكتفى بإلقاء السنارة ، وربط الطعم ، وعلى ذلك فإن نجاح صيد السمك بالطعم يتوقف من جهة على اقتناص السمك ، ومن جهة أخرى فإن فعالية الصيد هى مايخفيه الصياد باتباعه هذه الطريقة . هناك من جهة دم ، ومن جهة أخرى فن. هل يستحيل إذن التوفيق بين هذين المطلبين المتناقضين ؟ إن كان الأمر كذلك ، كما يحملنا على الاعتقاد به ذلك الانشقاق بين الثقافة والطبيعة ، الذى تؤكده بعض النظريات الجمالية المعاصرة ، فإن صيد السمك بالطعم لايكون على أحسن تقدير سوى شكل حاد من تنازلات العصر الحديث .

إننى أود أن أوضح أن هذه الثنائية ليست تفسيرا مناسبا لأى من صيد السمك بالطعم أو علم الجمال بوجه عام . والخطأ فى افتراض وجود هوة لايمكن عبورها بين الثقافة وبين علم الأحياء هو الإخفاق فى رؤية الثقافة الإنسانية فى منظور تاريخى ، أى فى سياق تطورى وإذا كان صيد السمك بالطعم يجب فهمه على أنه عملية تلخص بعض نواحى تطورنا باعتبارنا بشرا ، عندئذ لانتوقع أن يتجلى بوضوح على أنه ثنائى الأقطاب ، بل هو بالعكس كمجموعة من الممارسات المنضدة المرتبطة بعضها ببعض بتدرج معقد على مستويات غير منتظمة فى الكثير من الأحيان . بعبارة أخرى ، يجب اعتبار صيد السمك بالطعم بمثابة لوحة يسجل عليها مرة بعد أخرى صور تمثل تطوره . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن العالم الطبيعى لايكون منقطعا بصورة ميئوس منها من مجال صيد السمك بالطعم ، وإنما يمكن فهمه فهما مثمرا على أنه بمثابة بنيانه الصغير . وإذا كان صيد السمك بالطعم يفتح لنا نافذة على مرحلة الانتقال من نمط للتطور يؤكد على التنوعات الوراثية إلى نمط أخر يعمل فى مجال أسرع بكثير ، مجال الثقافة ، ففى الوسع أن نستخلص من ذلك طرقا أكثر شمولا واكتمالا لتصور نشاطات أخرى تظهر بوضوح نواحيها الطقسية والجمالية . وإن نحن انطلقنا من فكرة أن الثقافة هى الذورة فى تطور الجنس البرى فلابد أننا نحتاج إلى تعلم الكثير فيما يختص بالاسهامات الانتقائية فى الطقوس ، بملاحظة المواقف ، والمعتقدات ، والممارسات لدى صائدى السمك بالطعم فى الوقت الحاضر .

ولايبدو أن الطقوس مثمرة من حيث فاعليتها ، ولكن لابد أن تقدم بعض التعويضات عن نقص فاعليتها . وفى وسعنا ، بممارسة صيد السمك بالطعم كعينة أثرية أن نعد قائمة مؤقتة للفائدة المنتظرة من الطقوس . فأولا ، يمثل صيد السمك بالطعم تجربة ممتعة للغاية. والواقع أن هناك الكثير من أوجه الشبه مع بعض الأشكال الصاخبة من النشاط الجنسى والدينى ، ولحظات من الانتباه والترقب وبخاصة فى أوقات الحضانة وفقس البيض . وتكاثر الحشرات أثناء هاتين المرحلتين يجعلها فرصة ممتازة لخداع سمك «التروتة» (السلمون) ، وكثيرا مايخرج الصائدون عن شعورهم ، أو يعتريهم إحساس لذيذ بالسلاسة والانسجام والتسامى . ثانيا ، هناك متعة الاجتماع مع صائدين آخرين ، ومع الأسلاف المبجلين . ثالثا ، إذ يؤدى سمك السلمون دور الطوطم الحيوانى ، فهناك مايسميه ليفى شتراوس (١٩٦٦) «متابعة مقدسة للغاية» ، وهو تصنيف الظواهر

الطبيعية إلى نظم مترابطة هذى هى متعة النظام ، والمعنى ، والعقلانية . ولاشك في أن هذه المتع تمثل المظاهر الثلاثة لعقلية خلاقة ومتحضرة يسميها ليفى شتراوس «الفكر البدائى» . وصائدو السمك بالطعم ، شأنهم شأن البدائيين فى فكر ليفى شتراوس ، قد ابتكروا «فلسفة طبيعية» ، أى نظاما معقدا للعالم ، يتطلب توقيرا شبه ديني لسمكة السلمون ، إلى جانب شعور عميق بالتضامن بين أعضاء طائفة صائدى السمك بالطعم ، وينافس صيد السمك هذا الدين من حيث أنه يقدم «كوزمولوجيا» (علم الكونيات) مترابطة . وتشكل طائفة صائدى السمك بالطعم فى مجموعها نماذج لها معني وأهداف تمتد إلي ماوراء النهر . إن بضع ساعات تقضى على ضفاف نهر معروف مثل نهر بيفركيل Beaverkill River فى ولاية نيويورك ، أو هنزيز فورك Henry's Fork فى ولاية إيداهو ، أو ريفرتيست River Test في هامبشير ، هذه الساعات لابد أن تقنع أى إنسان شكاك أن مياه هذه الأنهار مياه مقدسة فى عيون المؤمنين الذين يأتونها بانتظام وتوافق .

هناك مع ذلك فى المظاهر الطقسية لصيد السمك بالطعم ماهو أكثر من تنظيم سلبى للمعطيات الطبيعية الموجودة أساسا «فى جهة ما» . والوظيفة الأولى للطقوس ، كما يبدى بيتر ج. ولسون Peter J.Wilson وظيفة «منتجة» . يقول ج.ل. أوستن J.L. Oustin «هذه الطقوس منتجة» - «فهى كأفعال ، تعتبر بمثابة غايات ، أكثر منها وسائل : إنها الشئ الذى تفعله» (ص١٠٧) . هذه الفكرة ينميها فردريك تيرنر Frederick turner (١٩٨٥) حيث يقول إن الطقس نشاط من خلاله نبتكر ، وننتقد عالمنا :

«صار من الواضح في الأنثروبولوجيا ، والدراسات الدينية أن الطقوس ليست نشاطا مجردا من الفكر ، وإنما هى غالبا (وبالفعل فى كثير من المجتمعات) الموضع الذى يبتعد فيه المجتمع عن ذاته ، ويتأمل فى نظامه القيمى ، وينفذه وينشغل فى أعمق صلاته الفكرية بما هو خارج نطاقه ، سواء كان إلهيا ، أو طبيعيا ، أو فى العقل الباطن . والبشر يقررون فى الطقوس ماهيتهم ، ويتعهدون هذه الماهية في أنفسهم ، ومن ثم يؤكدون أتم حرية جوهرية ، حرية ما اختاروه لأنفسهم» . (ص٨) .

وإذا كانت اللغة ، والطقوس ، والفن قد تطورت فى وقت واحد تقريبا ، وكان اقترانها خطوة حاسمة في تطور «الإنسان العاقل» Homo sapiens ، فإنى استنتج أن المزية

التى يمثلها فى بقاء النوع الانسانى على قيد الحياة هى أنها قدمت نوعا من التكنولجيا التى تتيح التطوير فى لمح البصر . ويصف لمسدن Lumsden ولسن الثقافة بأنها عامل للتحول السريع : «ومع ذلك فالثقافة ليست مجرد كيان سلبى ، فهى تملك بذاتها قوة جبارة تؤدى إلى تحولات وراثية ، فتلقى بتنوعات جديدة فى عجلات الانتخاب الطبيعى ، وتغير قواعد «التخلق المتتابع» على مدار الأجيال (ص١٥٤) والثقافة تقتصد فى الوقت بأن تتيح للكائن الحى الوقت الكافى لأن يتدبر أمره ، فهى نوع من الاستثمار ، وهى انحراف مؤقت عن الطريق المباشر إلى الإشباع الذى يؤدى إلى نتائج مضاعفة . والنشاط الجمالى والطقسى يسهل مهمة الثقافة بأن يشكل مجموعة للأداء قادرة على تدبير الابتكار والتقاليد فى صالح الضرورة الحتمية لتطور الجنس البشرى لكى يجرى التنويع والانتخاب ، ويتيح امكانيات جديدة مختارة تعدل بدورها الثقافة القائمة . والثقافة ، بدلا من انتظار تحول وراثى إلى فجائى غير متوقع ، تستخدم البعد والتفكير الذاتى لدى هذه النشاطات ، كالفن ، والطقوس لخلق ساحة من النقد الجماعى تعبر عن الارادة المشتركة ، وردودها ، وتأكيداتها . الطقوس ، بعبارة أخرى عنصر جوهرى ، يسميه كارل بوبر Karl Popper (١٩٨٣) العالم الثالث «عالم منتجات العقل البشرى ، كالقصص ، الأساطير التفسيرية ، والأدوات والنظريات العلمية (حقيقية كانت أو كاذبة) ، والمشكلات العلمية ، والمؤسسات الاجتماعية ، والأعمال الفنية» (ص٣٨) . المزية التطورية فى الفن والطقوس هى إذن أنها تنشئ «فتحة» يمكن فيها للقرارات الحاسمة المتعلقة بمستقبل الجنس البشرى أن يتشكل قبل أن يتكون .

وصيد السمك بالطعم يمتد بين جماعتين تمارسانه : جماعة أحيائية بدائية نوع ما ، ومجتمع بشرى مرتبط ضمنا بعناصر طقسية ، وتداعيات فكرية رمزية . وسمك «التروتة» (السلمون) معروف بعامة بذكائه ، ومع ذلك فالذكاء هنا يجب أن يفهم فى سياق وضع السلمون على السلم التطورى . ويوصف سمك السلمون بأنه ذكى ، لابمعنى الذكاء الذى يفهمه الناس . والواقع أنه سمك حذر ، وحاد البصر ، وجفول . وفيما يختص بالذكاء فإنه لايجارى إنسانا ، بل فأرا فى هذه الصفة . وأعتقد أن جزءا كبيرا من جاذبية صيد السمك بالطعم يستمد من الحاجة إلى إغراء فريسة لاتستجيب لضروب الخداع والخطط التى يستخدمها لناس فى حياتهم الاجتماعية . وهناك شئ مايمتع النفس البشرية

فى مضاهاة الذكاء مع حيوان بقى فى مرحلة من مراحل التطور اندمجت منذ دهر بعيد فى مستوى التطور المرتفع كثيرا الذى وصلنا إليه . ويتمثل خداع سمك السلمون ، بعبارة أخرى ، فى الرجوع خلفا فى مدارج الزمن ، والهبوط إلى مستوى تدركه السمكة. ولاينبغى لنا أن نسخر بما يقول لنا الصيادون من أن متعتهم الكبرى هى احساسهم حين يصيدون بأنهم صاروا وحدة واحدة مع فريستهم . ولايمكن لسمكة السلمون أن تعرف شيئا عن عالم الأنواع الأكثر تطورا وتقدما ، فهى من الكائنات البسيطة التى تعيش فى عالم متعدد الأبعاد . إنها ترى العالم كله ، ولكن بقطاع ذى بعدين . ومن ثم فإن نجاح صائد سمك السلمون بالطعم يتوقف كلية على قدرته على أن يطرق عالما أكثر بدائية من عالمه، وعليه أن يرى العالم كما تراه السمكة ، وأن يفهم ايقاعات تيار النهر ، ومجموعات حشراته المائية ، وتغيرات درجة حرارة الماء ، ومناسيب المياه مع تعاقب الفصول . وفى هذا الخصوص فقط لايمكن الادعاء بأن الصلة الوثيقة بين الصياد وفريسته هى صلة مجازية فحسب ، فإن تأتى له أن يقنع السمكة بأن ذبابته المصطنعة (أى الطعم ، هى حشرة شهية ، فإنه يكون بذلك قد اشترك بالفعل وبالكامل فى عالم السمكة .

وصيد السمك بالطعم فى الوقت نفسه طقس من طقوس الانسان ، وقواعد عند هذا المستوى هى قواعد الثقافة الانسانية ، وهو مستوى الوجود له عند سمك السلمون . وليست المسألة أن صائدى السمك بالطعم يحتاجون إلى إغراء كائنات بشرية أخرى أو التأثير عليها ، ولكنها تتمثل فى أن المعايير التى تشكل اختصاصهم وتحدد مدى نجاحهم تختلف اختلافا جذريا عن معايير الفعالية التى تصف مهارتهم فى الصيد . وصيد السمك بالطعم طقسإنسانى ، يولد مجموعة من معايير الفعالية التى لاعلاقة لها بكمية السمك الذى يجلبه الصياد إلى منزله : وعند هذا المستوى يعتبر صيد السمك عملا فنيا ، أهم صفاته التى تحظى بأكبر مديح هى صفات جمالية ، منها جمال الوسط الذى يمارس فيه الصيد ، والرشاقة فى حركة إلقاء الشص ، وأناقة الطعوم الاصطناعية الملقاة ، وجلد الفريسة الأملس اللامع ، والتقليد الشفاهية والكتابية المبلغة للجيل الحاضر من صائدى السمك . هذا هو عالم الأسلاف ، عالم الأدب ، والعادات ، والقواعد المتبعة عن طيب خاطر رغم عدم فاعليتها النسبية .

ومن العسير قياس مدى النجاح فى صيد السمك بالطعم فى مستواه الطقسى ، مثله مثل سائر الأمور الجمالية . ولا أظن أن ذلك نتيجة لنقص فى الفلسفة ، وأنه لذلك أمر غير مرغوب فيه . إن وضع المعايير للحكم على موضوعات وممارسات جمالية أمر بالغ الصعوبة . مثال ذلك أنه قد احتدم فى انجلترا فى غضون القرنين الأخيرين نقاش حاد بين أنصار صيد السمك بالطعم الجاف ، وأنصار صيده بالطعم الرطب (الحوراء) . وحتى الآن يحظر صيد سمك السلمون بالطعم تحت سطح الماء فى الكثير من الأماكن المخصصة لصيده . بل إن قراءة سريعة للمناظرات المتبادلة بين الجانبين تظهر بوضوح أن جوهر النقاش لاينصب على أحسن طريقة للصيد ، بل بالعكس ، تدل اللهجة التى كان يستخدمها الخصوم على أنها لهجة أخلاقية . فالخلاف بين صيد السمك بالطعم الجاف ، وصيده بالطعم الرطب ، يمكن تشبيهه بالأحرى بمعركة دينية ، أبطال كل طرف منها يدافعون عن موقفهم بحماسة دينية مسيحية . أكثر من ذلك ، ورغم أن الحجج فى حالة الصيد الطعم تبدو ضعيفة بالنسبة إلى المنازعات الجمالية ، فإن الانفعالات التى تثيرها الحمية التى يدافع بها كل من المتنازعين عن موقفه هى أيضا انفعالات عنيفة السبب فى ذلك ، كما ذكرت بعاليه هو أن صائدى سمك السلمون لايتجادلون فى فعالية طريقتهم فى اقتناص السمك ، ولكن فى جمال الحركة ، وأن القيمة الجمالية فى صيد السمك بالطعم غامضة كالقيم التى توجه أحكامنا فى الأدب ، والفنون الجملية .

ولعل أحسن طريقة لحل هذه المشكلة التى لايتبين لها حل ، مشكلة عدم وضوح القيم فى صيد السمك بالطعم هى الرجوع إلى فكرة الأداء . إن كل أشكال النشاط الآدمى (وربما سائر أنواع النشاط) هى بصورة ما أنواع من الأداء ، من حيث أن كائنات حية أخرى هى التى تحدد قيمتها . فإذا بنى أحدهم منزلا ، على سبيل المثال . فعليه أن يهتم بالخصائص المعينة للمواد المستعملة ، كالخشب ، والحجارة ، وبهذا الاعتبار ، فإن المادة البسيطة تغدو نوعا من وحدة الأداء المشترك ، لها معاييرها التى يتحدد بها نجاح المشروع أو فشله . ومع ذلك فالمنزل ليس مجرد مواد تستعمل فى بنائه ، ولكنه مكان يعيش فيه الناس . وللاعتبارات الجمالية قيمتها عند هذا المستوى . والكثير منا لايرتاح بالعيش فى مكان لم يراع عند تشييده أى اعتبار لعناصر الحياة غير المادية ، كالجمال ، والأناقة ، والتجميع والمعنى ، والمزاج .. إلخ . إن أحسن نموذج لفن العمارة هو بالتأكيد

ذلك الذى يوفر معرفة صحيحة لكل من مواد البناء ، والأداء الفنى الجميل . والأمر كذلك فى حالة صيد السمك بالطعم : فعلى الصياد أن يؤدى علمه بطريقة تشبع المطالب البسيطة لجمهور بدائى ، ألا وهو السمك ، والمجتمع الذى يتدرب فيه الصياد المبتدئ هو البيئة المائية لنهر يعيش فيه السلمون . غير أن صياد السمك بالطعم يلعب على مسرح الثقافة أمام ثلاثة أنواع من الجماهير : أولا ، أمام أولئك الذين ينظرون إليه ، ويحكمون عليه ، ثم أمام شبكة التقاليد ، والأفكار ، التاريخ ، والأدب ، والتى تشكل ماقد نسميه النظام الاجتماعى ، فى مقابل النظام البيئى لسمك السلمون ، وأخيرا ، وعلى المستوى التجريبى الذى يشير إليه لمسدن ، وولسن ، وتيرنر حيث تشتغل جماعة مافى طريق الطقوس لكى تضع لنفسها مستقبلها فى عالم الإبداع الذى لايمكن التنبؤ به . وعند هذا المستوى المعقد تكون معايير النجاح غامضة على الأقل . أما حكم الغير فيصعب تقديره. إلا أن الأصوات الآدمية المبهمة لاقيمة لها بجانب سكون الكائنات شبه المجردة ، كالمجتمع ، والتاريخ ، والعرف ، وذاكرة الناس ، إلخ . وحتى هذه الفرقة الموسيقية من الأصوات الغامضة تبدو بصورة واقعية ضخمة إذا قورنت بمجموعة من المعايير التى يتعين وضعها ، والتى لاتتيح التنبؤ بها أكثر تحاليل «لابلاس» Laplace شمولا لسوابقها.

وعلى ذلك فإن صيد السمك بالطعم تقدر قيمته بسلسلة متدرجة من الاختبارات المختلفة . فصائد السمك لابد له أن يؤدى مطالب الفيزياء (فرامى الشص الماهر ، يفهم بالبديهة قوانين جاذبية الأرض) ، والكيمياء (التكوين الكيميائى للنهر ، يحدد مثلا طبيعة النظام الأحيائى الملائم لحياة الكائنات) ، وعلم الأحياء (سمك السلمون) . والصفة الذاتية (له أو لها ، أو للآخرين المحيطين به ، أو بها) ، والثقافة . وكل من هذه المستويات يولد مطالبه قبل صائد السمك ، وكل منها يمنح مكافآته الخاصة . وتتدرج هذه المكافآت من المتع المادية إلى اشباعات أكثر تنوعا وتناقضا ، ولكنها مع ذلك اشباعات الأحياء الأكثر حدة والمكافآت الأكثر رقة وغموضا ، وأهمية والتى يتاح للبشر الحصول عليها هى مكافآت الإبداع . ويحسن بعلم الجمال المعاصر أن يتعلم قليلا من صيد السمك بالطعم . إن عصرنا الحاضر الذى تستبد بفكره نسبية الانتاج الثقافى التى يذكرنا بها مرارا وتكرارا ، وبإلحاح النقد المعاصر يستحق الصفعات التى يوجهها إليه خلفاء ايزاك والتون Izaak Walton لتعيده إلى الصواب . ذلك لأنه إذا كان كل فن ، كصيد

السمك بالطعم ، يشغل أعلى طبقة فى سلم المجموعات الأدائية الهائلة ، فإنه لايمكن اعتبار الفن نسبيا فحسب . والتاريخ الذى ساعد على ظهور الفن فى حيز الوجود لم يزل موجودا ، يمارس ضغوطه على اختياراته . وإنى إذ أسلم بأن علم الجمال والثقافة هما إلى مدى بعيد نوعان من الأنشطة الخلاقة غير المتوقعة ، فإنهما لايدينان بهذا النطاق من الحرية إلا إلى العون الذى تقدمه لهما كل المجموعات الأدائية الأقل منهما فى المستوى ، والتى لاتتمتع بالمزايا التى يتمتعان بها . ومن النادر أن ينسى صائدو السمك بالطعم مايدينون به لسمكة «التروت» (السلمون) . وهم يعلمون أن حصيلتهم القليلة من الثقافة عقيمة بدون مراعاة نتائج إبداعات الطبيعة السابقة . وفى زمان مضى كان ثمة حيوان شبيه بالتروت ، من الكائنات الحية المتخيلة ، وغير المتوقعة ، والأكثر تحررا فى العالم كله ، إن ماقد يكون أكثر جاذبية فى صيد السمك بالطعم هو الشعور بأن صيد «التروتة» شبيه نوعا ما بعملية تطور هذا السمك . ويتبين لنا فى مثل هذه اللحظات بوضوح إلى أية درجة تكون النظريات الجمالية المعارضة للتقليد والمحاكاة نظريات فقيرة. وقد يكون تقليد الطبيعة نشاطا مروعا ومحررا ، من الأنشطة المتاحة للانسان .

REFERENCES

BAUDRILLARD, JEAN. (1975). *The Mirror of Production*. St. Louis, Telos Press

DERRIDA, JACQUES. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

FOUCAULT, MICHEL (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York, Harper and Row.

LEVI STRAUSS, CLAUDE. (1966) *The Savage Mind*. Chicago, The University of Chicago Press.

LUMSDEN, CHARLES J. and WILSON, EDWARD O. (1983). *Promethean Fire: Reflection on the Origin of Mind*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

POPPER KARL R. and ECCLES, JOHN C. (1983). *The Self and its Brain: An Argumen of Interactionism*. London, Routledge and Kegan Paul.

TURNER, FREDERICK. (1985). *Natural Classicism: Essays on Literature and Science*. New York, Paragon House.

WILSON, PETER J. (1983). *Man, the Promising Primate: The Conditions of Human Evolution*. New Haven, Conn., Yale University Press.

چيمس دالى
James Daley

الفلسفة فى الأدب

ولكن ماهى الفلسفة ؟ يبدو لى أن طرح هذا السؤال يؤدى الضرورة إلى العديد من الاجابات المختلفة والمتضاربة ، إن لم تكن متناقضة ولايقف الأمر عند وجود خلافات بسيط فى الرأى ، بل يتجاوز ذلك إلى آراء متعارضة بشأن مفهوم الفلسفة ومقاصدها وأهدافها . ولايوجد اثنان يتفقان على كنه الفلسفة ذاتها ، لامن حيث معطياتها التى هى محل خلاف ولامن حيث الأمور الهامة والصحيحة من الناحية الفلسفية . وربما توجد بعض نقاط الالتقاء بين الفينومينولوجيا (=علم الظواهر) ، وبين فلسفة اللغة فى بعض المشكلات الفلسفية الأساسية ، مثل مشكلة «التعمد وسبق الاصرار» ، ولكنهما لا يلبثان أن يختلفا بشكل حاد حول مايمكن ومايجب أن تضيفه الفلسفة إلى رصيد المعرفة الانسانية والعقل البشرى . ذلك أن الفينومينولوجيا ترى أن «التعمد» هو البنية الأساسية الضمير والوعى الإنسانى وللحقيقة ذاتها ، فى حين أن الأخرى ترى أنه ليس سوى عنصر من العناصر الأخرى التى تعبر عنها اللغة وتزيدها إيضاحا ، وبذلك يتم القضاء على المشكلات المتعلقة بموضوع «الشك» فى مقاصد الفيلسوف . وهذا الخلاف حول الهدف الصحيح للفلسفة ومايتنتظر منها خلاف يستعصى على الحل لأنه يدور حول طبيعة الفلسفة ذاتها ووظيفتها الأساسية .

ترجمة أمين محمود الشريف

وهناك نوع آخر من الفلسفة كالتى تتجلى فى الأدب . وهذا تتخذ طابعا مستقلا وتتميز عن الفلسفة التقليدية التى يمثلها المفكرون المبدعون ، والفلاسفة المحترفون على اختلاف مدارسهم والأدب بالطبع ليس فلسفة بصورة مباشرة وأساسية ولكن فن ، ويجب اعتباره «فنا» فى المقام الأول . ولكن كثيرا من الأعمال الأدبية باعتبارها فنا ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة أو الفلسفات التى تتضمنها . أما الفلسفة فليست فنا بصورة مباشرة وأساسية . ولكن باعتبارها شكلا من أشكال الأدب يمكن الحكم عليها بأنها فن كما هو الحال فى محاورات أفلاطون وأعمال الفيلسوف الألمانى نيتشة . والفلسفة . والفلسفة هى فى جوهرها بحث نقدى وفكرى ، يهدف إلى إيجاد حل معقول ومفهوم لكافة المشاكل والمسائل التى تراها جديرة بالاهتمام ، وإن كانت الفلسفات لاتتفق فى الوقت نفسه حول مايمكن اعتباره حلا معقولا ومفهوما ، ولاحول مايمكن اعتبارها جديرا بالاهتمام من الناحية الفلسفية .

بيد أن الفلسفة - وإن كانت أدبية بالمعنى الفنى كما هو الحال - مثلا - فى فلسفة أفلاطون ونيتشه ، وكير كيجارد - تلجأ إلى التعميم ، والتجريد ، والاستدلال ، والمنهج ، والمنطق ، والتحليل ، والجدل ، والنقد ، والحكم ، ليكون ذلك أساسا لتفسيرها وفهمها للأحوال الإنسانية وكافة القضايا المطروحة للبحث الفكرى . وهى تعتمد فى المقام الأول على الملكات العقلية وقدرات الأفراد الذين يقولون ، كما يقول سقراط ، بأن الحياة جديرة بالتفكير فيها دون أن يقولوا لنا مايمكن الكشف عنه من أسرارها أو استنتاجه منها ويهدف الفلاسفة من خلال الفلسفة إلى إيضاح مايتخذ أو يمكن أن يتخذ قضية مسلمة دون روية أو فهم كامل وصحيح . وإذا نحينا الخلاف بين الفلاسفة والفلسفات جانبا ألفينا أن الفلسفة «فعل انعكاسى» بمعنى أن الفيلسوف يعود فينكفىء (يرتد) على نفسه ليفهم كنه ذاته ، ويفهم العالم من حوله . فالباب مفتوح أمام كل فرد يرغب فى ممارسة التفكير النقدى والحبث العقلى فيما هو كائن وفيما ليس بكائن ، وفيما يجب أن يكون وفيما لايجب أن يكون .

وخلافا لذلك نرى الأدب - كفن - بصور حالة الأفراد فى معايشتهم ومعاناتهم للصراع مع المجتمع ، والطبيعة ، ويوضح ما تحاول الفلسفات أن توضحه على سبيل

الاستطراد برغم معاناة الأفراد . والفلسفة فى الأدب موجودة بطريقة ضمنية فيما تظهره الأعمال الأدبية من صور الشخصيات المختلفة وموقفها . وجدير بالذكر أن الطرق المختلفة التى تتكشف بها هذه الفلسفة من خلال تفكير الأفراد وإحساسهم بما يعانونه ، تدعو إلى أفكار جديدة . وتعنى الفلسفة الأدبية - خلافا للفلسفة العامة أو الدقيقة بتصوير الأفراد فى الطبيعة والمجتمع ووصف مايكابدونه ويعانونه ومايحتمل أن يعانوه ، كما أنها تصور التجارب والحوادث الداخلة فى الأمو ر التى تفردها الفلسفة العامة بالبحث والتحليل .

منهجان : سوفوكل ، وأفلاطون

إن «محاورة أقريطون» لأفلاطون ، ومسرحية أنتيجون لسوفوكل ، هما مثلان للفرق بين الفلسفة العامة والفلسفة الأدبية : فمحاورة أقريطون - مثلا - تحاول الإجابة من خلال منهجها الفلسفى عن مسألة التزام المواطن أخلاقيا بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ، أما مسرحية أنتيجون فتعرض المسائل الفلسفية المتعلقة بالالتزام الاخلاقى باطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ، على أنها مسائل تؤرق ضمير الفرد من حيث هو فرد ، ومن حيث هو مواطن . ولكن لامحاورة أقريطون ولامسرحية أنتيجون تقدم اجابة شافية وشاملة عن المسائل الفلسفية التى تؤدى إليها المشكلة بل تعمد كل منهما بطريقتها الفلسفية الخاصة إلى فتح باب المسائل برمتها ، وفحصها بطريقة فلسفية متميزة، وإن كان هناك وجه من الارتباط بين الطريقتين . ويرتكز الحل الذى تقدمه محاورة أقريطون على منهج سقراط العقلى الصريح . ذلك أن حجج سقراط مبنية على نقد وتحليل الآثار والنتائج المترتبة على الخيارات والبدائل المختلفة . ويعد المغزى الأخلاقى وتشعبات الأساس الذى يجب على الفرد أن يبنى عليه قراره بطريقة عقلية وفكرية غاية فى الأهمية من الناحية الفلسفية . أما مسرحية أنتيجون فتبين لنا مايحدث عندما يتخذ الفرد القرار الواجب اتخاذه على أساس يعرف هو - دون تفكير سابق - أنه مهم من الناحية الفلسفية ، على الرغم من النتائج والعواقب التى تترتب على اتخاذ قرار لايتفق مع مقتضى العقل ، إذ يقوم هذا القرار على أسس أخلاقية لاصلة لها

بالاعتبارات النقدية والتحليلية .

والواقع أن محاورة أقريطون تصور لنا بطريقة درامية وفنية الأسباب التى يتذرع بها سقراط فى تأييد رأيه ، وامتحانه النقدى للالتزام الأدبى بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل - ذلك الالتزام الذى يقوم على أساس احترام العقود والاتفاقات . ولكن فى الإطار الدرامى والفنى لمحاورة أقريطون ، يطالعنا هذا السؤال الهام وهو : على أى أساس معقول يلتزم المواطن بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ؟ وتمثل مسرحية أنتيجون صراعات من هذا النوع تشبه الصراعات التى تدور على أرض الواقع . والسؤال الآن هو : ماذا تعنى هذه القضية بالنسبة لشخص يجب عليه أن يعصى القانون ، سواء أكان عادلا أم غير عادل ؟ إن أنتيجون تواجه بصورة مباشرة مسألة الخلاف الفلسفى الشخص مع الآخرين فى عالم حى يعيش فيه أفراد بأعيانهم ، فى ظل نظام اجتماعى خلال فترة معينة من التاريخ . إن مسرحية سوفوكل توضح لنا تطور هذا الصراع على المستوى الفلسفى . وكما قال مارسيل بروست : «إن هذا الصراع لم ينشأ إلا بسبب حالة نفسية لم يقدر لها أن تستمر إلا ريثما تتخذ قرارات نهائية» . إن وجهات النظر الخاصة والمواقف الواجب اتخاذها فى كل لحظة من لحظات موقف متغير تسبب نتائج غير مرغوب فيها ولايمكن أن تكون مرغوبة ولم يكن الإنسان يتوقعها من قبل .

إن محاورة أقريطون تمثل حوارا ينصرف فيه الاهتمام الأكبر إلى الاعتراف بأن الأسباب المؤيدة لأحد الآراء أقوى من الأسباب المؤيدة للرأى الآخر . أما مسريحة أنتيجون فتصور لنا كائنات بشرية يخوضون صراعا بين الأفكار المتعارضة ، ويحاولون أن يسوقوا حججا تؤيد أو تفند وجهة النظر التى يعرضها كل منهم . ويحاول سقراط أن يثبت صحة أو فساد الآراء المطروحة على قاعدة عقلية صريحة ، أما أنتيجون فترى نفسها مدفوعة - دون روية أو تفكير سابق - إلى العمل بما تعتقد أنه حق من الناحية الأخلاقية سواء أكان سلوكها هذا يتفق مع أحكام العقل صراحة وشكلا أم لا ، وهى تسخر من القول بأن دوافع سلوكها تخالف مقتضى العقل ، لأنها تتصرف طبقا لما يمليه عليها ضميرها . أما محاورة أقريطون التى تعتبر عملا أدبيا فهى تدور حول مشكلة فلسفية تعالج مايجب على المواطن أن يفعله إزاء قانون بلاده ، سواء أكان عادلا أم غير عادل ، وإن قل من

يشاركه فى رأيه ، وتفسر لنا أسباب هذا الاختيار ومبرراته والهدف منه ، فى حين أن أنتيجون عمل أدبى يعالج فلسفة تتجلى من خلال التجارب المباشرة للحياة الشخصية والعامة لأفراد تؤرقهم مشكلة الالتزام الأدبى بإطاعه القانون الذى يحاول سقراط فى موقف مماثل دراسته وفحصه من الناحية العقلية . كلا العملين أى محاورة أقريطون ومسرحية أنتيجون عمل فلسفى ودرامى فى وقت معا ، ولكن كلا منهما يسلك طريقة مختلفة فى عرض المشكلة وطريقة فهمه - من خلال الفلسفة - لقضية يمكن أن تعرض للأفراد فى حياتهم ، ويعالجها كل منهم بطريقته الخاصة :

هذا ومحاورة أقريطون تتضمن فلسفة نقدية شكلا ، وتحليلية قصدا ، وفكرية عقلا، طبقا لمعايير من التفكير والاستدلال مسلم بها من الجميع ، وقابلة للمناقشة . أما مسرحية أنتيجون فهى فلسفة حية من حيث قيمها ، ومعناها ، وهدفها ونظرتها للعالم ، وإن شئت فقل أنها «فلسفة حياة» كما يقول الألمان سواء أكانت عقلية أم غير عقلية . إن محاورة أقريطون تشدنى إلى «خارج» ذاتى ، تشدنى من تجربتى الشخصية إلى البحث فى ماهية هذه التجربة ووجوب فهمها على أساس تحليلها فلسفيا . إنها تشدنى خارج ذاتى إلى ذروة الحقيقة قبل أن تردنى إلى ذاتى مرة أخرى . أما مسرحية أنتيجون فتقول لى إن ذلك «الخارج» موجود «فى» ذاتى لأنه يشكل العالم الداخلى لحياتى الشعورية واللاشعورية حيث تسيطر آرائى ومعتقداتى التى أعتنقها دون روية أو تفكير سابق . نعم ، قد أوافق أولا أوافق على حجج أقريطون ، وقد تقنعنى هذه الحجج أولا تقنعنى جزئيا أو كليا ، ولكن مهما تكن درجة استجابتى لها فإنها تدعونى إلى التحليق فى سماء الفلسفة وتسليط نور النقد على أساس مخالفتى لها ، وموقفى الشخصى منها ، بل على أساس موقفها الموضوعى منى ! .

وليس المهم هو الاتفاق أو عدم الاتفاق مع أنتيجون ولكن المهم هو أن هذه المسرحية تدعونا إلى ممارسة الطرق المختلفة لفهم المواقف والأدوار التى تمثلها الشخصيات المختلفة فى المسرحية . إنها لاتحاول أن تقنعنى بهذا الرأى أو ذاك بنفس الصراحة والوضوح اللذين يتجليان فى محاورة أقريطون أنها تصور بدلا من أن تقول أو تصور قبل كل شئ بما يغنى عن القول أو مايمكن أن يؤدى إليه القول صحيح أن أنتيجون لاتفكر فى الأمر

تفكير عقلانيا . ولكن هذا التفكير لاينفصل عن قضية الالتزام الأدبى بإطاعة القانون . ذلك أن مسرحية أنتيجون تظهر دراميا آثار هذه القضية ومعقباتها على مصير الفرد والمجتمع ، وتبين ما تعنيه الفلسفة فى صراع القيم بين الأفراد الذين يوجهون كفاحا تلك القضايا التى تطرحها وتفرضها على الإنسان كل من الأخلاق والطبيعة والمجتمع .

إن الفلسفة أو الفلسفات لاتنفك عن مسرحية أنتيجون بحيث نستطيع أن نسمع صوتها ونحس بها ولكننا لانستطيع تفسيرها وفهمها إلا بعد أن نراها من خلال الشخصيات والحوادث المختلفة فى المسرحية . هذه الفلسفة أو الفلسفات فى مسرحية أنتيجون تشمل فلسفة كل من كريون ، وإسمين ، وهيمون ، وترسياس ، وجوكاستا ، والكورس ، ولاتقتصر على فلسفة كريون وأنتيجون وحدهما . صحيح أن آراء وأفكار أنتيجون وكريون هى بالطبع أبرز من غيرها ، ولكنها لاتمثل سوى لب التعقيدات الفلسفية التى تنبثق من صراعهما . أما فلسفة أقريطون فهى - على العكس - تبين صواب رأى سقراط ولكنها - إلى جانب ذلك - تظهر الضعف الفلسفى عند أقريطون ، والآراء المعارضة الأخرى أن مسرحية أنتيجون تظهر لنا أن أنتيجون ، وكريون وترسياس وهيمون وإسمين ، والكورس يعبرون - إن خطأ وإن صوابا - عن آراء وأحكام صادرة عن قيم فلسفية مختلفة .

من « أنا » الجزئية إلى « أنا » الكلية

كل عمل ذى طابع فلسفى كما أنه ذو طابع أدبى . ولكن كلا منهما يعرض رؤية مختلفة للفلسفة ولمنهجها ولمعناها . مثال ذلك أن محاورة أقريطون تصور الفلسفة على أنها جزء لايتجزأ من حياة سقراط وتجربته الشخصية إزاء قضية الالتزام الأدبى بإطاعة القانون . وترتبط تجربته الفلسفية ارتباطا وثيقا بالقرار النهائى المبنى على الأسباب الخاصة بالقضية أو المشكلة . ولكن معالجة سقراط لهذه القضية تتسم بأنها «موضوعية» فى المقام الأول . وعلى الرغم من النتائج الضارة والمدمرة التى يجلبها على الأفراد ، مثل هذا النوع من القضايا فإنها تعالج فى هذا المنهج من الفلسفة ، أى الفلسفة بمعناها الدقيق، على أنها قضايا عامة ومجردة وموضوعية تعلو على مستوى الحياة الفردية ،

ووجهة النظر المحدودة التى تمليها تجربة شخصية خاصة . وطبقا لهذا المنهج الفلسفى ، فإن هذه القضايا ترتبط بالمعنى العميق للحياة الإنسانية والهدف منها وذلك فى مجال العلم والقانون والتاريخ والدين والأخلاق والعدالة والفلسفة ذاتها . إننى أتحدث هنا عن قضايا تتعلق بالمعرفة المجردة والفهم والتفسير المجردة تتحول «أنا» الفردية المعبرة عن إيمانى الباطن بشأن الالتزام الأدبى بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ، إلى «أنا» الكلية المجردة أى أنا «الإنسانية»(١) المعبر عنها بكلمة الإنسان (أداه التعريف هنا تدل على الاستغراق أى استغراق كافة أفراد الجنس الانسانى) .

إن مسرحية أنتيجون تعرض علينا الفلسفة كما يعبر عنها الفرد من حيث هو فرد (والفرد هنا هو أنتيجون ذاتها) ومن هذه الزاوية فإن الفلسفة هى التجربة الشخصية (=أى الموقف الذى يختاره فرد بعينه أو شخص «حى» إن شئت) هذه الفلسفة ترتكز على مايختاره الفرد من معنى الحياة والهدف منها ، ومايختاره من القيم الفردية فى مواجهة القضايا الفلسفية المتعلقة بالعلم والقانون والتاريخ والدين والأخلاق والعدالة وهى - أى الفلسفة - تظهر كيف ولماذا تدخل الفلسفة ونتائجها فى حياة الفرد وحياة الآخرين فى مكان معين وفى زمان معين وبطريقة معينة . والخلاصة أن الفلسفة فى مسرحية أنتيجون تبدو تجربة حية تعيشها أنتيجون (أى رأيا شخصيا ثابتا تتمسك به فى حياتها) فى حين أن الفلسفة فى محاورة أقريطون تبدو رأيا عاما عاما مجردا نتيجة روية وتفكير عميق وتحليل دقيق .

إلى المدينة (أثينا) ...

ومع ذلك يجوز لنا بل يجب علّينا أن نسأل : هل الفروق التى بيناها فيما سبق بين الفلسفة بمعناها الدقيق والفلسفة فى الأدب فروق حادة ؟ أليست الفلسفة فى الأدب تعتمد أيضا على التعميم ، والتجريد ، والتحليل ، والجدل ، والاستدلال ، والإيضاح وما شابه ذلك ؟ ألا يعرض سوفوكل رأيه أو آراءه الفلسفية فى مسرحية أنتيجون كما يعرض أفلاطون آراء سقراط فى محاورة أقريطون ؟ من الواضح أن أنتيجون تعبرعلى لسان

---

(١) الانسانية هنا مضافة إليه ، وليست صفة لأنا فتأمل . المترجم .

شخصياتها عن آراء نقدية وتحليلية ومسببه عما هو كائن وماليس بكائن ، وعمايجب أن يكون ومالا يجب أن يكون. وكذلك نسأل : أليست محاورة أقريطون عملا أدبيا بالمعنى الفنى الذى تعرض به التاريخ الشخصى لسقراط ومنهجه الفلسفى ، وكيف ولماذا تؤثر فيه هذه القضايا الفلسفية تأثيرا عميقا ؟ ألا تجنح محاورة أقريطون إلى الخيال ولاتنفذ إلى أعماق الأمور ؟ مثال ذلك أن قوانين أثينا - طبقا لمنطق سقراط - تعارض حق سقراط فى مغادرة السجن إلا بإذن رسمى . طبقا لرأى سقراط تعتبر هذه هى النقطة الجوهرية التى يجب اللجوء فيها إلى حجج وأدلة صحيحة أو غير صحيحة وإلى تحليلات كافية أوغير كافية لكى نفسر - خطأ أو صوابا - مانتوصل إليه من نتائج طبقا لمسلماتنا الفلسفية . وحتى فى الفلسفة يجب علينا أن نجرب ونفكر قبل أن نبدى رأيا فيما يعرض علينا إن التجارب الشخصية فى الفلسفة أو فى حياة الفلاسفة أمثال أفلاطون وكانط لم تكن مقطوعة الصلة بتحليلاتهم وتفسيراتهم الموضوعية والعقلية ولابد أن شيئا ماأحسوا به إحساسا قويا حداهم لأن يختاروا التسامى بتجاربهم ومشاعرهم بطريقة فلسفية موضوعية وغير متحيزة . وأخيرا لماذا نطلق اسم الفلسفة على التضارب بين الآراء والأفكار والقيم ، الناشيء(١) عن اختلاف الآراء والنظريات كتلك التى تعرضها علينا مسرحية أنتيجون مع أنها ليست سوى عمل فنى ؟

تولستوى ، ورد زورث ، بوب ، جوته

حقا إن تولستوى في رواية «الحرب والسلام» وبخاصة فى «البعث» يستخدم الأدب فى الدفاع عن فلسفته الخاصة ، كما فعل وردزورث من قبله فى «أنشودة الواجب» ناهيك عن الشاعر الانجليزى بوب فى مقاله «عن الإنسان» وعن الشاعر الألمانى جوته فى «فاوست» . ففى كل هذه الأعمال كما فى كثير من الأعمال الأدبية الأخرى ، تتجلى الفلسفة من خلال التعميم ، والتجريد ، والتحليل ، والجدل ، والاستدلال ، والنقد ، والمنطق الصورى . كل ذلك ضرب من الفلسفة فى الأدب ولكنها تتسم فى جوهرها بنفس الطابع الذى تتسم به الفلسفة العامة يضاف إلى ذلك أن الروائيين والشعراء والكتاب

(١) كلمة «الناشىء» هى صفة للتضارب المترجم .

المسرحيين المشار إليهم آنفا - فضلا عن غيرهم - يعرضون - كما يفعل الفلاسفة - آرا ءهم ونظرياتهم في أعمالهم .

ويبدو لى أن هذه الأقوال فى محلها ، ولكن إلى حد ما . ويمكننا أن نستشف بعض الفروق الهامة بين وجهات نظر الفلسفتين . ذلك أن تولستوى ، ووردزوورث ، وبوب وجوته يقومون بتعميم الأحكام والتأملات النقدية حول الشخصيات الواردة فى أعمالهم الأدبية والفلسفية ولكنهم يؤيدون بقوة بعض الآرا ء والأفكار دون بعض وفوق ذلك تراهم يسوقون أقوالا وتحليلات ضمنية وغير مباشرة يستطيع النقد والتقييم والتفسير أن يكشفها فى محاولة فهم الفلسفة أو الفلسفات فى الأعمال الأدبية . بهذه الوسائل والطرق نستطيع أن نرى أن الأدباء يعرضون الفلسفة على نحو مايفعل الفلاسفة برغم شدة اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالتجريد فى التفكير ، وقلة اهتمامهم بالتأنق فى التعبير عن آرائهم وأفكارهم .

بيد أن الأفكار والآراء الفلسفية التى ترد فى الأعمال الأدبية تغلب عليها الصبغة الإقليمية ، وتنبع من مواقف مادية خاصة . ويلاحظ أن الأسس العقلية والمجردة لهذه الأفكار والآراء تعد أمرا ثانويا بالنسبة لتجسد الفلسفة فى التجربة المباشرة للشخصيات والمواقف الخاصة . يضاف إلى ذلك أن الفلسفة أو الآراء الفلسفية التى تعبر عنها الشخصيات والمواقف لاتستبعد احتمال وجود أفكار وآراء أخرى يمكن قبولها والدفاع عنها. وجدير بالذكر أن الفلسفة الأدبية لاتهدف إلى تفنيد الآراء أو تأييدها بقدر ماتهدف إلى فهم العالم ، وأنه ذو معنى وهدف من الناحية الفلسفية على الرغم من تنوعه تنوعا لانهاية له .

ويلاحظ فى الأدب أن الأدباء الفنانين يستطيعون أن يعرضوا - بل يعرضون بالفعل - أفكارا وآراء قيمة وصحيحة لغيرهم مع كونها متناقضة ، غير مبالين بقانون عدم التناقض أو غيره من المعايير المنطقية . ولذلك يسلمون بالفلسفات الأخرى المتعارضة التى يعتنقها ويعمل بها أفراد آخرون فى خاصة أنفسهم . وهكذا نجد أن الفلسفة الواردة فى العمل الأدبى يمكن تعترف بصحة الفلسفات المتعارضة بل والمتناقضة . وبهذه الطريقة تعمل الفلسفة فى الأدب ، وكثيرا ماتعمل ، على إثراء الصور المتنوعة للتجربة الانسانية. وهذه الفلسفات سواء أكانت صحيحة أو غير صحيحة من الناحية العقلية تعبر

عن الآراء والأفكار الخاصة بالشخصيات الفردية فى العمل الأدبى .

مثال ذلك أن أنتيجون ترفض آراء كريون عن القانون والسلطة ، وتصفها بأنها زائفة وتعسفية كما أنها تخالف الدين ، ولاتراعى حرمة الموتى . ولكن سوفوكل يعترف بآراء كريون أيضا سواء وافق عليها أم لم يوافق ، كما أنه لا يتجاهل ولايكذب مايقوله اسمين وهيمون وترسياس وغيرهم عن القانون والسلطة من حيث أثرهما الفلسفى على الفرد والمجتمع والواقع أن الآراء المتعارضة ليست أمرا مستغربا فى الأدب ، كما هو الحال فى الفلسفة . فالأدب لايرى أن الفلسفة فى حاجة إلى الدفاع عنها ولايرى أنها لاتعرض سوى الرأى الصحيح وترفض ماعداه فى الآراء بحجة أنها خاطئة ومرفوضة ، وغير وافية بالغرض .

وهذا لايمنع أن آراء سقراط كما وردت فى محاورة أقريطون وغيرها من محاورات أفلاطون قد عرضت عرضا فنيا كأدب . وهذه الصفات الفنية أو الأدبية أو الجمالية فى عرض الفلسفة لازمة لفهم المسائل الفلسفية المراد فحصها . ذلك أن منهج سقراط الفلسفى لايشبه الإطار العام للمقرر الدراسى أو الكتاب المدرسى بل هو - ككل المناهج الفلسفية - لايفهم بمعزل عن أى إحساس بالحيرة أو الصراع كوسيلة لتفهم المسائل والأفكار الفلسفية. ولهذا فإن كتاب كانط فى نقد «العقل الخالص» ليس عملا أكاديميا عقليا ، وتجريديا محضا منفصلا عن أى احساس خاص ومادى متعلق بصاحبه إنه يعكس تجربته الفكرية الشخصية مع قضايا العلم والمعرفة ومايعتوره من الحيرة والشك والتساؤل فيها ولكن ماهو أهم بالنسبة لكانط هو أن الإجابة عن هذه المسائل تجعل من الممكن فهم الأخلاق على أنها هى «العقل العملى» . والحق أن المعيار أو المنهج الصحيح لفهم كتاب كانط وغيره من الأعمال الفلسفية لاينفى التجربة الفكرية الشخصية . ولكن هنا أيضا نجد بعض الفروق الفلسفية الهامة . وهذا القول وإن كان صوابا قد يكون مضللا.

إن القصد والهدف من محاورة أقريطون ومن نقد العقل المحض (وإن اختلف عن هذه المحاورة ولكنه لايقل عنها صحة من الناحية الفلسفية) هو الفحص والفهم العقلى والموضوعى للقضية المطروحة على بساط البحث . فهذان المؤلفان باعتبارهما عملين

فلسفيين ، يهدفان إلى تفسير المسائل على أساس من التجريد والتحليل ، والحجاج ، والاستدلال ، والإيضاح ، والمنطق ، والمقصود هو أن يكون أساس ومبررات الصدق الفلسفى مستقلا ومجردا عن أى شخص بعينه أو أى فرد على الإطلاق هذا المنهج الفلسفى يتطلب استجابة فكرية ولكن تحليلية ونقدية وغير متحيزة . إنه يتطلب نحصا عقليا صارما وتفكيرا عميقا فى تحليل الأساس الذى تقوم عليه حجج سقراط وكانط وأى فيلسوف آخر فى تأييد القضايا المطروحة . ومن ثم تأتى الصعوبات التى يكابدها كثير من الفلاسفة فى بحث المناهج الفلسفية «الأدبية» والميتافيزيقية أو الفلسفات الفنية لأفلاطون وبسكال ونيتشة ، وكير كيجارد وغيرهم أو - بطريقة أخرى - الصعوبات التى تؤدى إليها الأفكار الميتافيزيقية فى الفلسفة الغربية .

إن الخلاف حول المناهج المختلفة والمتنوعة فى فهم الفلسفة يوضح أن الفلسفة تشتمل على طرق كثيرة لفهم العالم والفرد وهو يثير أساسا مسألة . ماهى الفلسفة ؟ كيف ولماذا يجب أن يتفلسف الانسان ؟ ماذا يجب أن تكون عليه الفلسفة وماذا يجب أن تنجزه؟ إذا نظرنا إلى الفلسفة من هذه الزاوية وجدناها تعبر أيضا عن ميول شخصية واستجابات وأمزجة فردية ، وربما عن ذوق فلسفى . فليست الفلسفة ، جزئيا أو كليا ، نوعا من البحث النزيه الموضوعى الذى يعتمد أساسا على التفكير ، والتحليل والبرهان والجدال والتبرير ، لأن هذه - أيضا - جزء من تنوع الآراء البشرية ، واتساع «الطيف» الفلسفى على مدى التاريخ البشرى . وليس هذا المنهج منهجا «هامشيا» فقط ، خلافا للفلسفة بمعناها الدقيق .

فى التجربة الشخصية

أم الفلسفة أو الفلسفات التى تتخذ طابعا أدبيا فهى من نوع آخر . ذلك أن الأدب يصور الفلسفة بصورة التعبير الفردى . ويرتكز صدق هذه الفلسفة على البصيرة والحدس والتجربة الشخصية والاقتناع الباطنى . ويرى سوفوكل ووردز ورث ، وتولستوى ، وجوته ، وغيرهم من الأدباء أن الهدف المعلن للفلسفة هو تجربة الأديب المبدع . وتحدث الفلسفة - إذا صح هذا التعبير - عندما يبدأ الانسان فى السؤال عن معني وهدف مايراه

ومايحس به فى كل تجاربه لا فى معارفه فحسب ، ففي قصة ايڤان ليخ للفيلسوف الوجودى هدجر يظهر لنا البطل (إيڤان) منغمسا فى ملذات الحياة اليومية التى تسيطر عليه وتوجهه هو وأتباعه . ويعكس الأسلوب الذى يعيش به ، ايڤان وأشياعه الوصف الذى يصف به هدجر حياة الإنسان الوجودى وهو وصف يكشف عن فلسفة حية يعيشها المرء ويؤمن بها مهما كانت كئيبة ومشوشة ، حيث يتمرغ إيڤان فى حمأة الحياة اليومية ، غير مكترث بأى منطق عقلى ولا بأى قيمة أخلاقية خلاف مصلحته الشخصية ، ومايعود بالنفع علي مركزه الاجتماعى ، وشهرته بين بنى جنسه . وعلى الرغم من أن إيڤان يدرك فى النهاية ضحالة تفكيره عندما يشرف على الموت فإنه لايتأسى بسقراط ، فيمضى فى تأملاته وأفكاره إلى نتيجتها المنطقية ، بل يراوده الأمل فى اكتشاف حقيقة ذاته عندما يدفعه تدهور صحته إلي معرفة نفسه .

ولكن إذا كان البون بين دور الفلسفة فى الأدب ، ودور الفلسفة العامة شاسعا كما بيناه فلماذا نعتبر الآراء العريضة والعامة حول القيم ومعنى الحياة الإنسانية مما نجده شائعا فى الفلسفة الأدبية ، ضربا من الفلسفة لاسيما إذا كانت الأفكار الغامضة التى ترد فى سياق الأدب على هيئة آراء فلسفية لاتتسم إلا بطابع هامشى بالقياس إلى الآراء الجوهرية للفلسفة العامة المجردة كتلك الآراء التى تظهر فى محاورة أقريطون وفى كتاب «نقد العقل الخالص» للفيلسوف الألمانى كانط ، وغيرهما من المؤلفات الفلسفية . الحق أن الأدب هو «فن» فى المقام الأول ، وكل فلسفة أو فلسفات ترد فى سياق الأدب ليست سوى أمر ثانوى . ونخلص من ذلك إلي أن كلا من الفلسفة الأدبية والفلسفة العامة متميزة وقائمة بذاتها دون أن يكون هناك احتمال للخلط بينهما ، فلماذا إذن يحدث الخلط بين هذين الضربين من الفلسفة ؟ الجواب عن ذلك أن الحجج المؤيدة للرأي القائل بأن الفلسفة الأدبية متميزة عن الفلسفة العامة تساعد على تشويه طبيعة الأدب والفلسفة ومن ثم يحدث الخلط بينهما .

وهذا الاعتراض وجيه ولذلك يستحق إنعام النظر . مثال ذلك أنه لايوجد مايبرر القول بوجود أى فلسفة أو فلسفات فى روايات د.هـ. لورانس ففلسفته فى «الغرائز» أو

«الجنس» تعكس خصائصه أو صفاته المميزة . إن رواياته - إلا القليل منها - لاتبرز سوى منهجه اللاعقلى فى دراسة طبيعة الأشياء وأحوال الانسان . وهى أقرب إلي أن تكون تعبيرا عن أيديولوجيته (عقيدته) الخاصة المتحيزة ، من أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق أو حتى بالمعنى الهامشى (الحدى أى بالحد الذى يمكن اعتباره فلسفة) ومثل ذلك يمكن أن يقال عن أى عدد من الفنانين الأدباء وأعمالهم . ومن ثم فلا ضرورة للتفرقة أو التمييز بين كلا النوعين من الفلسفة ، وبذلك تظل الفلسفة (بمعناها الدقيق) بمنأى عن أهواء وتقلبات الأدب التى يحلو للبعض أن يسميها فلسفة بأى معنى واه من معانى هذه الكلمة.

ومع ذلك تبقى بعض الأسئلة التى تتطلب الجواب . وتفصيل ذلك أنه إذا كان الأدب هو أكثر من فن وأنه يهتم بالبحث فى الهدف من الوجود الإنسانى فإن الفلسفة أيضا هى أكثر من شكل متميز وقائم بذاته من البحث العقلى والتفكير النقدى . إنها تتخذ مظاهر وصورا متنوعة ، منها الفلسفات التى تعرض على المنابر السياسية والنظريات الاقتصادية ، والبرامج المالية والاستثمارية ، والحركات العمالية والإدارة الجماعية والنظريات التاريخية ، الإصلاحات التعليمية والحركات النسائية ، وكذلك الأفكار والآراء الشخصية - كل ذلك ضرب من الفلسفة من بعض الوجوه . وإذا كانت هذه المظاهر والصور الفلسفية تفتقر إلى الإطار العقلى الدقيق ، والقيم الثقافية والتاريخية التى تمتاز بها الفلسفة التقليدية أو تفتقر إلى الاعتراف الرسمى من جانب السلطات الجامعية والأكاديمية المشرفة على التعليم والبحث العلمى - فإن هذا الافتقار لايجردها من صفة الفلسفة . وأقل ماتوصف به أنها خطط أو برامج أو مشروعات تهدف إلى فلسفة أولية . وكشأن فكرة «النظرة العالمية» (=فلسفة فردية أو عرقية فى تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم ككل) ، فإن هذه الفلسفات المبرمجة لاتصاغ عادة فى أى صورة تحليلية شكلية ولاتفسر تفسيرا منهجيا ولايمكن الدفاع عنها منطقيا . أنها تهدف إلى مقاصد أخرى غير الفلسفة التقليدية أو الأكاديمية . ومع ذلك يمكن بل يجب اعتبارها فلسفة بحق ويجب أن تدرس هذه الأشكال من الفلسفة على حدة وإذا كانت متميزة من حيث الأسلوب

والطريقة فإنها فلسفة من حيث الجوهر لأنها تعبر عن مناهج فى فهم الفرد والعالم - مناهج مبنية على العقل والحجة والبرهان بحيث يمكن تأييدها والدفاع عنها . ويمكن أن يقال أن هذه الفلسفات بصرف النظر عن الموافقة عليها - يمكن أن تكون مفهومة ومقبولة عقلا . ومع ذلك فإن طابعها الفلسفى المتميز لايقوم على أى مبرر من المبررات الشكلية.

يوريبيد ، شكسبير ، إبسن ، ييتس ، بريخت

يمكن القول بأن الفلسفة فى الأدب ذات وظيفة تعبيرية فى المقام الأول ، خلافا للفلسفة التقليدية والأكاديمية التى هى مجال للبحث والتخصص الأكاديمى ، وعمل ثقافى، ووليدة التاريخ . وتشمل الفلسفة فى الأدب كل أنواع الأفكار والانطباعات ، والمشاعر والتأملات والأحلام الدائرة حول طبيعة الأشياء . ومن شأن الصراع المستمر بين القيم أن يجعل هذه الفلسفة فى حالة تحول دائم . ويلاحظ فى هذا الصدد أن يوريبيد ، وشكسبير ، وإبسن وييتس ، وبريخت وغيرهم من الكتاب المسرحيين والروائيين والشعراء لايعرضون الفلسفة على أنها ضرب من التفكير العقلى فى مجال التفسير والتبرير ، ومحاولة للإقناع بالمنطق بل أنهم يعرضونها بطرق غير مباشرة وذلك عن طريق شطحات الخيال والاستجابات والتجارب الشخصية . وهم يعارضون القول بأن الفلسفة ليست سوى تفكير منطقى وتأمل نقدى وتحليلى ، شأنهم فى ذلك شأن سقراط وبعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أمثال نيتشة وكير كيجارد ، ويونامونو ، ومارسيل ، وهيدجر وڤتجنشتاين . وكشأن هؤلاء الفلاسفة تراهم يتركون الباب مفتوحا أمام الشعور بالحيرة والارتباك فى عملية فهم الحياة الانسانية ، بل فى الفلسفة أيضا . على أن الفلسفة فى الأدب تذهب إلى أبعد من ذلك لأنها تضع أمامنا وتعرض علينا قضية الوجود الانسانى بكل أشكالها وأبعادها .

الفلسفة والتجربة الأدبية

الفلسفة فى الأدب إذن تكشف النقاب عن الجوانب الغامضة فى العالم والفرد ، كما تكشف عن منهج آخر للفهم الفلسفى للتجربة الإنسانية والاستجابة لها . ومن ثم فإن هذه

الفلسفة تعبر عن أهمية القيم والمعرفة بالنسبة لكل فرد . ويظهر الصراع والتوتر بين المفاهيم المحددة وغير المحددة أن الشك والغموض وأضدادهما جزء من الفلسفة والحياة الإنسانية . وتتسم الفلسفة فى الأدب باعتبارها تعبيرية وخيالية بالمرونة والغرابة في مجال المفاهيم ، وتظهر أشكالا من الحياة موجودة على الأقل ، إن لم تكن غائبة ، بنفس الدرجة والمدى فى الفلسفة الدقيقة أو الهامشية ، ففى الأدب يوجد الوعى الفلسفى ويحدث عن طريق «الوجود» فى العالم لا «التفكير» فيه . فالرؤية الفلسفية للفنان الأديب هى رؤية أقرب إلى الحس منها إلى العقل والفكر . فالفلسفة تتحقق عن طريق الكشف والبصيرة والحدس عندما يتفاعل الأفراد والأحداث فى العمل الأدبى ويخلقون ويبنون الفلسفة فى أفكارهم وأعمالهم ، ومن خلالها . هذه الفلسفة ليست بحثا عقليا منهجيا يهدف إلى التوصل لنتائج معينة طبقا لمعايير محددة واضحة ، وإنما هى سعى وكفاح من أجل الوصول إلى ماترى الفلسفة الدقيقة أنه يمكن الوصول إليه .

إن مظاهر الفلسفة فى الأدب سواء فى هزيود أو يوريبيد ، أو لوكريتوس ، أودانتى، أو جوته أو بوديلير وغيرهم هى مظاهر فلسفية من الناحية الفينومينولوجية بمعنى أنها تكشف النقاب عما يصفة ميرلو - بونتى بأنه «ذلك العالم الذى يسبق المعرفة والذى تتحدث عنه المعرفة دائما» ولكن المعرفة لايمكن أن تدركه أبدا لأنه يتحتم دائما أن يظل ذلك العالم مجردا كالفلسفة الدقيقة . والحق أن الفلسفة فى الأدب هى على عكس الفلسفة الدقيقة أى هى «العالم الذى أعيش فيه» وحتي عندما يكون ذلك العالم غير حقيقى فى ظاهر الأمر ، أو يكون خياليا أو يكون كابوسا كما فى مسرحية العاصفة لشكسبير والمستعمرة العقابية (نسبة للعقاب) لكافكا فإنه يؤثر فى الوعى بطريقة مباشرة . وإن تأملات هاملت الفلسفية وأقواله فى مناجاته «أن أكون أو لا أكون» لتشبه بوجه عام التأملات العقلية الهادئة الرصينة ، والمبادئ الصريحة لسقراط فى محاورة «فيدون» هنا وبالمثل فإن الأعمال الأدبية لجبرابيل مارسيل ، وجان بول سارتر لاتعكس فقط بصورة فنية أفكارهما وآراءهما الفلسفية بل إن الطابع المنطقى والواضح والتحليلى لعملهما الفلسفى ليتوارى أمام ماهو خيالى ومايصعب تفسيره فى عالم التجربة مما

يتطلبه ويكشفه العرض الفنى للآراء والأفكار الفلسفية .

هذا والفروق بين الفلسفة بمعناها الدقيق والفلسفة فى الأدب - وإن لم تكن مطلقة وجذرية - قد تكون بسيطة ولكنها ليست تافهة . بيد أن أهميتها تكمن فى التوصل إلى معرفة وفهم الفلسفة باعتبارها أيضا عملية فكرية تأملية يجربها المرء ويعيشها مع الأشخاص والأشياء . وتساعد هذه الفروق على التمييز بين التأمل النقدى الحى فى التجربة والبحث عن الحقيقة والمعرفة ، وبين التفكير النقدى والتحليلى فى التجربة وحولها ، والتوصل إلى الحقيقة والمعرفة .

ونخلص من ذلك إلى أن الأعمال الأدبية الفنية مفتوحة - جلها لا كلها - للتجربة الحية التى يعيشها الشخص المنهمك فى الصراع الفلسفى كما لو كان موضوع الصراع سبق وجوده فى شخصه وفى العالم الذى يعيش فيه . إن أنتيجون تتغير وتتحول عندما يستيقظ ضميرها ويريها مايتطلبه صراع القيم منها . ويمكن أن يقال مثل ذلك عن سقراط فى محاورة أقريطون . بيد أن سقراط يفكر من خلال صراع ظاهرى يعرضه عليه أقريطون ، ويتوصل إلى برهنة عقلية مبنية على مبادئ متسقة لتبرير اتفاقه مع الدولة وقوانينها . أما أنتيجون فتتصرف طبقا لما يمليه عليها ضميرها لا عقلها . ويتابع سقراط تفكيره إلى النتائج النهائية التى تقوده إليها فلسفته ، أما أنتيجون فلا تخضع للحجج العقلية التى يمليها تفكيرها ، بل تتصرف طبقا لما يمليه عليها ضميرها .

إن الفلسفة فى مسرحية أنتيجون تهتم - إذا جاز هذا القول - بعالم المعانى والقيم المتداخلة بل المتعارضة الذى يحدد فيه الأفراد وجهة نظرهم على نحو يتفق أو لا يتفق مع مقتضى العقل . وتهدف الفلسفة - كما فى محاورة أقريطون - إلى التسامى بتجارب الأشخاص ، وذلك بتمحيصها وإقامتها على أسس ومبادئ عامة ومجردة . وتتجه أهداف الفلسفة ومقاصدها الأساسية إلى معرفة ماهية هذه التجارب الانسانية المتنوعة التى قد تكون خادعة ، وزائفة ومظهرية لا حقيقية ثم تحليلها عقليا ونقديا لإيجاد حل لمشكلاتها . وتنظر الفلسفة فى الأدب إلى كل هذه التجارب الإنسانية على أنها مادة العوالم السابقة على التفكير حيث تعمل الفلسفة دون رؤية أو تفكير أو تبرير ، ودون أن تراقب من

أعلى أو تفحص طبقا لمعايير صحيحة . وتهتم الفلسفة فى الأدب بكل ما يعتقده الفرد أو يفكر فيه ، ولكنهاتهتم أيضا بما لم يسبق اعتقاده أو الفكير فيه ، وبما يمكن اعتقاده أو الفكير فيه فى المستقبل . وكثير ما تجمع الفلسفة فى الأدب بين المظهر والحقيقة لأن التمييز بينهما ليس دائما واضحا أو محددا .

الارتباط بين كلتا الفلسفتين

كلتا الفلسفتين – الفلسفة معناها الدقيق ، والفلسفة فى الأدب – ترتبط إحداهما بالأخرى . وأحيانا يكون هذا الارتباط وثيقا بحيث لايمكن التمييز بينهما . ولو أنك أنعمت النظر فى ندوة أفلاطون ، وفى عزاء الفلسفة لبوثيوس وفى مقالات مونتنى ، وفى أفكار بسكال ، وفى هكذا تكلم زرادشت لنيتشه ، وفى الخوف والرعدة لكيركيجارد، وفى تحرير بروميثيوس من قيوده لشيلى وفى الجبل السحرى لمان ، وفى تفنيد جديد للزمن لبورچيس ، وغير ذلك من الأعمال الأدبية ، لبدا لك أن هناك جسرا يصل بين الأدب والفلسفة . ويتضح من ذلك أن هناك تداخلا وامتزاجا بين الأثنين ، بيد أنهما ليسا متطابقين أو متعادلين : فأحدهما أدب محض من حيث هو فن ، والآخر فلسفة محضة من حيث هى عقل . والفلسفة فى الأدب تعرض الفلسفة على أنها تجربة (=رأى وموقف) يعيشها المرء لأن الفلسفة لن يكون لها معنى إذا تجردت عن منبعها ودوافعها فهى تنبع بصورة مباشرة من فعل الكائن البشرى وفكره بحيث لاتنفصل عنهما حتى تعود إليهما مهما بعدت عنهما . وآية ذلك أن أنتيجون تكتشف كنه ذاتها وحقيقة نفسها، وتعرف من تعتز به ومن تعيش من أجله ، على الرغم من الحكم عليها بالإعدام ، وتطيب نفسها بالموت فى سبيله ، وفعلا تموت من أجله . وأما سقراط فهو يقبل النتائج المحتمة عقلا لسلوكه ، ويعرف أكثر من غيره أين يقوده هذا السلوك إذا أصر على التمسك بالمبادئ التى يراها متفقة مع العقل . هنا نرى أن أنتيجون تتصرف وتفكر فى هذا التصرف وتنعم النظر فيه فى حين أن سقراط يفكر وينعم النظر ثم بعد ذلك ينظر : لماذا تصرف على هذا النحو ولماذا يجب أن يتصرف مرة أخرى على نحو يتفق مع أفكاره ومبادئه . الأولى – أنتيجون – ترى الفلسفة فى التجربة الشخصية والعمل الشخصى

والآخر - سقراط - يراها فى معقولية التجربة والعمل . هنا تتميز الفلسفة فى الأدب عن الفلسفة بمعناها الدقيق ، وتستقل بنفسها .

واستقلال الفلسفة فى الأدب يتيح لها - خلافا للفلسفة الدقيقة - أن تقترح أى حل أو جواب للمشكلات والمسائل الفلسفية ، ويبين لنا أن الفلسفة تطرح أسئلة وتتضمن مشكلات لايمكن الإجابة عنها أو حلها بالضرورة . وعلى عكس ذلك فإن الفلسفة الدقيقة يمكن أن تتجلى فى طرقها المتنوعة إلى مالا نهاية للاجابة عن التجربة الانسانية فى تعقيدها وتنوعها سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة ، منطقية أم غير منطقية . ومن ذلك يتضح أن الفلسفة لايتحتم أن تدور حول شئ معين ولا أن تنجز شيئا معينا ، ولا أن تسير فى اتجاه معين ، لأنها تبحث فى المسائل التى يمكن ويتحتم أن تعايشها الكائنات البشرية وتعيش فيها . ويمكن أن تكون الفلسفة فى الأدب ناقصة وتافهة وغريبة، ويمكن أن تكون معقولة ومقبولة . ويمكن أن تترك المسائل المتصلة بالقيم والمعانى والأهداف سواء فى الطبيعة أو الثقافة نهبا لأهواء الأفراد المتقلبة . ومن شأن الحيرة والارتباك والشك والاضطراب الفكرى الذى يعتريهم فى مجال الفلسفة أن يجعل الفلسفة والفلسفات على ماهى عليه ، دون أن ترقى إلى النماذج العديدة والمتنوعة التي تقترح باستمرار . وتلقى الفلسفة الهامشية ظلال الشك على الدعوى التى لاتثبت على محك النقد والتى تقول بأن الفلسفة الدقيقة هى النموذج الصحيح للفلسفة وأنها هى القاعدة الذهبية التي سارت عليها الفلسفة الحقة دائما سواء في الماضى أو الحاضر . وإذا كانت الفلسفة كما قال «مونتنى» هى الشعر الرفيع الثقافة أفلا يكون الأدب هو الفلسفة الرفيعة الثقافة

جيمس دالى
(جامعة طليطلة أهايو)

مارك أندريه بيرا
Marc-andré Béra

تغريب لغوى، وعودة إلى المصادر ، وفى تفاهات الحياة اليومية

أشك فى أن هناك حديثا ،
يجرى بين يرقة وفراشة .
أ.مالرو A.Malraux

لاتدهش الأحداث اليومية الجارية إلا من يتأمل فيها . أليس من الطبيعى للغاية أن يتبادل شخصان الحديث ؟ هما من بلد واحد ، ويتكلمان بلغة واحدة ، ويفهم كل منهما الآخر ، وعندهما مايتحدثان فيه . إن من يناقش هذه البديهيات كمن يصنع المفارقات ومع ذلك ...

ترجمة : أحمد رضا

أبحاث تمهيدية .

أولا أليس من الطبيعي للغاية أن يلتقى شخصان ، فإذا بهما يتحدثان ؟ غير أن الأمر يختلف فى نظر من يلاحظ دون تحيز سلوك أقرانه . إن الغالبية العظمى من الناس الذين نحتك بهم فى الطريق ، وفى المترو ، وعلى شاطئ البحر ، وفى الفندق وحتي فى بيت نسكنه منذ عشر سنوات ، هؤلاء أشخاص نقترب منهم ، ولانتكلم البتة معهم . ولابد، لكي يتحدث الناس بعضهم مع بعض ، أن تجتمع بعض الظروف والأحوال . وثمة أصول لتعارف الأشخاص ، وتوافقهم لاتتحقق غالبا إلا بعد مقاومة لابد من التغلب عليها. ونلاحظ فى هذا الخصوص فروقا هامة بين الشعوب ، وفى نطاق الأمة الواحدة ، وبين أشخاص تختلف أوضاعهم وطباعهم . على أن الحديث تسبقه فى كل الأحوال مرحلة تمهيدية من الملاحظة ، والحذر ، والتحفظ ، والريبة ، إذ يختبر المتحادثون بعضهم بعضا ، حتى يحدد كل منهم وضع الآخر .

ترى ماالذى تفهمه من أشخاص من بلد واحد ، يتكلمون بلغة واحدة ؟ إننى افترض مثلا إثنين من الفرنسيين يتجاذبان الحديث فى قطار فى موضوع يتصل بالرحلة : كنافذة مفتوحة أو مغلقة ، أو رزمة غير موضوعة بإحكام فى الشبكة ، أو مناقشة مع مفتش القطار ، أو عدم وجود كبريت مع الإثنين ، أو مسألة بسيطة تتعلق بالمطر ، أو مواعيد القطار ، وفي كل هذا مايكفى لاستهلال الحديث ، ولكن يجب أن يحدث شئ من هذا على الأقل . ونفترض أن الإثنين فضوليان ، وعلى استعداد بالفعل للحديث لقتل الوقت بدلا من قراءة كتاب أوالفرجة من النافذة على المناظر الطبيعية المتعاقبة ، والاستغراق فى مناجاة النفس . وسوف يتعارف الإثنان ، بحذر ، بدءا بعبارات تمهيدية متتابعة فى أمور تافهة ، من قبيل : «سوف أنزل فى المحطة التالية» ؟ «أما أنا فسأمضى حتى نهاية الخط، وهذا طريق طويل» . أحدهما لايعرف خط سير القطار ، أما الثانى فإنه يسافر فيه كل أسبوع «لقضاء أعمالة» ويبقى كل منهما حرا فى أن ينسحب من هذه «اللعبة» ، ويكف عنها . ونفترض أنهما وجدا موضوعات مشتركة للحديث ، كالتشابه فى نوع العمل ، أو فى الأصل ، أو ذكريات الحرب ، أو الأسر ، أو الأجازات، أو الولائم ، وبذلك تزداد اللعبة أهمية ، فيطرقان موضوعات سياسية ، وأزمة العمل ، بل ومسائل عامة ، كشئون الأسرة ، وتربية الأطفال كل هذه الأعمال التمهيدية التى قد تستغرق وقت الرحلة

كلها قد لاتنتهى مع ذلك بالتعارف بين الإثنين ، ومن ثم يفترقان دون أن يعرف أى منهما اسم الآخر أو عنوانه ، لأنهما واثقان من أن مايجرى بينهما من حديث لاأهمية له ، ولايؤدى إلى شئ .

اللغة المشتركة بين هذين الشخصين المجهولين اللذين اختارا الحديث لشغل الوقت بدلا من السكوت هى لغة الشئون العادية ، المبتذلة التى لا أهمية لها ، والتى لاتعبر فى الحقيقة عن أى شئ ، ولا معنى لها ، سوى الخوف من الوحدة والفراغ ، والحاجة الغامضة إلى التسلية ، والإحساس بالإخاء . ومع ذلك فهى كافية لخلق جو من الثقة والنشاط . هذه اللغة قد تفيد فى تيسير المبادلات الصادقة على مستوى الحديث ؟ ولنا أن نقول إن لها قيمة الاتصال التى عند الكلاب عندما تهز ذيولها وتتعارف بحاسة الشم، أو التى عند المصارعين حين يتضاحكون قبل أن يتصارعوا . وكثير من هذه المحاولات ضرورى للوصول إلى لغة الاتصال الحقيقية . ويجرى قسم كبير من المبادلات اللغوية على مستوى هذه اللغة الملساء اللينة الأسلوب . ومهمة اللغة عند هذا المستوى من الأدب الخالص أن تشغل السكوت ، وتزيل الشكوك ، وتكبح الميول العدوانية .

على أنه قد يحدث كثيرا أن يتحول حديث هادئ بين أشخاص مجهولين ، فيمتد فى موضوع تافه ، كنافذة مفتوحة ، أو مغلقة فى قطار ، أو هرج ومرج يحدث عند الخروج ، وعدم قدرة شخص ما على رؤية ما أمامه لأن ظهر شخص آخر يحجب عنه الرؤية ، أو مشاجرة حامية يشترك فيها الحاضرون . وآلية هذه المشاجرات هى نفسها - بغض النظر عن سرعة تفاقمها - هى نفس آلية التوافه المحببة إلى النفس ، إلا أنه سرعان ماتشتد حرارة الشجار ، وتتحول من تراشق الشتائم إلى الضرب إذا لم يتدخل الحاضرون ، أو يشبع الخوف من حضور الشرطة . ولنطلق على هذا النمط من المبادلات اللغوية إن شئنا ، تشبها بحركة الآلات عبارة «لغة الاحتكاك» ، وهى لاتعبر عن معنى يماثل ماتعبر عنه لغة الملامسة الرقيقة . وسرعان ماينقضى الباعث الأصلى للخلاف ، وينساه الناس حين يصل الأمر بهم إلى تبادل الشتائم الخطيرة . وإذا كان للغة الشتائم هذه من فائدة ، فذلك لأنها تطلق فجأة طبيعة عدوانية كامنة فى النفوس ، وتيسر لها مخرجا ومتنفسا لاخطر منهما على الإجمال . هذا هو مايسميه الإنجليز ، قياسا على حركة الآلة البخارية : let-ting off steam بمعنى اطلاق البخار لتخفيف الضغط حين يصل إلى درجة خطرة .

لغة الإحتكاك ، ولغة الملامسة الرقيقة هما نوعان من السلوك المصاحب للنشاط ، ولكنهما قلما يكونان على علاقة مباشرة به . فثمة مسافران يجلسان معا فى مقصورة واحدة ، فى هدوء لعدة ساعات : فالحديث الذى قد يجرى بينهما لاعلاقة له بما يفعلان أو بما يعانيان ، اللهم إلا الملل ، والحاجة إلى التغلب على ضجيج القطار بما يضطرهما إلى رفع صوتهما ، الشئ الذى قد يؤدى إلى ضروب من سوء التفاهم . وثمة صديقان يشربان معا أقداحا من القهوة ، وعلى حين فجأة يتشاجران فى خصوص الأمريكان، والأفغان ، الأمر الذى لاصلة له بهما ، فى الآونة الحاضرة ، لامن قريب ولا من بعيد . وملاحظة ثالثة قد يبديها شخص يهتم باللغة : تلك هى عدم ارتباط موضوع الحديث بالحالة الراهنة ، وعدم أهميته ، وعدم فائدته في الظاهر ، وذلك فى معظم الوقت . ويمكن التعبير عن انعدام العلاقة بين هذه اللغة وبين الوسط ، أو بينها وبين المشاغل الراهنة بالقياس إلى اللغة المتداولة بحرية ، وذلك فى مقابل اللغة التى تتصل بعمل معين . ومن المؤكد أن الاستخدام الحر للغة يصاحبه دائما شعور بالسرور يزداد حين يتقاسمه إثنان (أو أكثر) . واللغة ضرب من ضروب التسلية يشغل أوقات الفراغ ، ووظيفتها الجمالية تفوق وظائفها النفعية ، وذلك على كل مستويات الثقافة والحضارة .

ولنعد إلى مسافرينا المحبوسين فى مقصورة القطار : فهما مستغرقان فى أكثر المشاغل تفاهة ، وبهجة ، يتكلمان بلا رابط فى أشياء مختلفة ، دون قيد ولاشرط . ولنأخذ رأى شخص يلاحظهما عن كثب ، وهو جالس فى ركن من المقصورة متحصنا خلف كتابه ، أو جريدته ، وفى عزمه ألا يشترك فى حديثهما ، ومع ذلك لاتفوته أية كلمة تقال . ترى ما الذى يمكن أن يعرفه «س» هذا من إجمالى العبارات المتبادلة بين «أ» ، «ب» اللذين لايشعران بوجوده ؟ أشياء كثيرة : منها أولا ماسبق أن قلناه بشأن جو الثقة أو الريبة الذى يشيع بينهما ، وعدم أهمية الأحاديث المتبادلة ، وتفاهتها . فإذا كان «س» ملما بعض الشئ بعلم اللغة ، فإنه سوى يرى للحال ما إذا كانت عبارات أ ، ب متوافقة مع بعضها بعضا ، أو لم تكن كذلك ؟ وسوف يحدد مستوى ثقافة المتحدثين ، وأصل كل منهما ، حسبما يتبين له من لهجتهما الإقليمية أو الباريسية ، ومهنة كل منهما ، والطائفة التى ينتمى إليها ، والحزب السياسي الذى ينتسب إليه . وفى المجموعة اللغوية

التى تشكل أمة ما ، حتى إذا لم يكن بداخلها حواجز فاصلة ، توجد مدارس عديدة تختلف فى اتجاهاتها ، وفى رؤيتها للأشياء ، حين نستخدم بشأنها مجموعة من المجازات البصرية . ولكل مدرسة أذواقها ، وهى أذواق وألوان لاسبيل إلى مناقشتها . ومع ذلك فهذا مانفعله دواما حين نتكلم ، ولو للكشف عن أحوال الآخرين ، والتعرف على حدودهم ، والمناطق ، وأوجة الشبة المشتركة بينهم ، والاختلافات والفوارق بينهم . ولايمكن أن نقول أن ثمة إثنين يتكلمان بلغة واحدة ، اللهم إلا إذا جمعهما اتفاق طويل المدى ، أو اعتادا المعيشة معا ، ورؤية الأشياء بوجهة نظر واحدة . إن شخصين يتحدثان معا، جمعتها الصدفة لأول مرة ، لايمكن أن يعرفا أنهما يتكلمان فى أشياء واحدة بذاتها ، حتى ولو استخدما فى ذلك الكلمات نفسها . إنهما لايتفقان إلا فى موضوعات مشتركة يمكن بتفاهتها المهدئة أن تغطى كل التفسيرات الممكنة ؟ ويتفقان فقط إذا لم يبديا جهدا فى أن يفهم أحدهما الآخر وأن يدرك ماقد يوجد بينهما من اختلاف فى الرأى . إنهما لايتحدثان إلا حينما لايقولان شيئا ذا أهمية . وإن سألت كلا منهما أن يفسر مايعنيه الآخر ، عندئذ ينهار على الفور اتفاقهما ، ويثور الشجار بينهما ، لا بالكلمات ، ولكن فيما وراء الكلمات وفيما وراء الكلمات خبرة كل مهما ، وطبقته ، وحزبه ،وأصول أسرته ، ومشاغله ، وبيئته .

التعرف على الموقع

بين لغة الأفراد الناتجة من نتاريخ كل منهم ، وتربيته ، وتعليمه ، وتجاربه، وبين لغة البلد التى تنتسب إليها لغة الغالبية العظمى منهم ، يتسنى للملاحظ أن يحاول وضع مجموعة من الفروق التى تقابل توزيعا إحصائيا تقريبيا ، لعلنا نسميها أوساطا ، أو طبقات ، أو مناطق ، لعدم وجود أسماء أحسن منها ، مع الحرص بقدر المستطاع على أن نضفى على هذه العبارات التجريدية دلالات مادية إلى أقصى حد ، وهى عبارات يصعب تعريفها خارج المعايير اللغوية . وليس فى الإمكان وجود علاقة سببية إلا بين ظواهر ذات طبيعة واحدة ، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة وظيفية ثابتة وقابلة للقياس . على أننا لانملك فى خصوص اللغة وعلاقتها بما تسميه الطبقات الاجتماعية أية معلومات إحصائية

محددة ، أو حتى بدايات لبيان مفصل إننا نهتدى بنوع من الغريزة ، بحاسة التمييز ، باعتياد الإنصات إلى من يتكلم ، والنظر إلى مايتحرك ، وهذى عادة جمالية ، مثلها مثل التذوق الموسيقى . وسواء كان الأمر يتعلق بمفردات لغوية أو بموضوع إنشائى ، فإن تجربتنا تستند إلى اختبارات جزئية ، وتبقى ذات طابع شخصى بحت . ومع ذلك فإننا لانتردد منذ الكلمات الأول ، أحيانا بصدد انطباعات عبارة ، أن «نحدد» وضع الأشخاص الذين نسمعهم يتكلمون ، فى طبقات اجتماعية ، ونعين درجتهم ، ونصوغ لهم وضعا يختص بتعليمهم ، وأصلهم ، وعملهم . إن ماتحيطنا به اللغة فى شأنهم ، سوف يلحق بما يتراءى لنا من سلوكهم بوجه عام ، وثيابهم ، والكيفية التى يجلسون بها إلى مائدتهم ، وطريقة أدائهم التحية .

ترى مانصيب اللغة وحدها فى هذه المجموعة كلها ؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ، إن لم يكن من المستحيل الإجابه عنه ، ذلك لأنه إذا كانت اللغة ضربا من السلوك ، فإن للسلوك لغة ، توضح لغة الكلام ، مثال ذلك : الإيماء ، رنين الصوت وقوته، وطبقته عند الكلام . كل ذلك يندمج فيما نسميه «المعنى» .

لقد ضربنا مثلا بالحالة العادية ، حالة شخص يراقب فى سكون ، ويفهم اللغة التى يتحدث بها أ ، ب ويظن أنه يفهمها ، بل ويستفيد من شئ من التجريد . ولننتقل به إلى بلد آخر ، وبالأفضل بلد بعيد حتى يكون الإغتراب كاملا علي وجه التقريب . فالمراقب الذى يجهل فرضا اللغة المستخدمة ، يحضر المشهد السابق ذكره . وليس ثمة تجربة أحسن من هذه تعطى انطباعا بعدم جدوى اللغة ، وانفصالها عن السياق الحى ، وانعدام واقعيتها . هنا تبدو الأصوات أشبه بالصخب ، والإيماءات المرتقبة لا وجود لها، أو أنها مبالغ فيها ، ويشيع فى المراقب شعور بعدم الإستقرار ، قد يصل إلى حد الجزع ، فهو يشعر بأنه مستبعد ، وغريب ، وضائع . وتبدو له أقل إيماءة ، وأكثر التصرفات اليومية المعتادة تفاهة معوقة بصعوبات لاسبيل إلى التغلب عليها ، ولسانه مربوط . فشراء طابع بريد ، والسؤال عن مكان فى الشارع ، وطلب وجبة من الطعام ، وشراء تذكرة ، ومطالعة جريدة ، وعد النقود ، كل ذلك يغدو مشكلة لاحل لها ؟ ويدرك المرء وقتئذ كم أن التعبير عن الإرادة بالإشارة أمر مستحيل ، إذ لم تعد الإشارات تعبر عن المعنى المقصود.

إن تجربة الاغتراب اللغوى الكلى هذه تساعدنا على فهم مايحدث حين نتعرض لاغتراب جزئى عند تغير المجموعة أو الوسط إننا نفهم مايقال حولنا حيثما نقرنه بتجربة سابقة ، أو بالأحرى بمجموعة الأفعال المنعكسة المشروطة منذ الطفولة التى قرنت هذه المجموعة من الأصوات بموقف معين ، ثم قرنت مجموعة أخرى من الأصوات بمواقف أخرى. إن مجموعة الأصوات أوالألفاظ ترد أولا مقترنة بعمل لغوي معقد بحيث يقترن الكلام بالإيماء ، وتفسر الأحوال الخارجية بالإيماء ، ويجرى التعقيب عليها . إلا أن التقدم الثابت فى اكتساب اللغة يتم حين يكون عدد معين من الأفكار والأحاسيس المترابطة مستقر بدرجة كافية لأن تنفصل عن كل نص كامل ، وتستثير مجموعة من التداعيات المشروطة التى كانت متصلة بها من قبل فحين يقول إنسان لطفل «إليك فطيرتك» ، ويقدم له خبزا وزبدا وشيكولاته فى اللحظة التى يكون فيها الطفل جوعانا ، فإنه يؤدى بذلك أول صياغة لغوية تستتبع التداعى المشروط المتمثل فى القبول أوالرفض . ومعنى كلمة «فطير» يتسع إلى أن يسيل من القدر نفسه من اللعاب الذى يسيل لفطيرة من الزبد ، أو فطيرة من المربى ، أو من العسل ، حتي يأتى يوم يتخلص فيه التلميذ من كل قرينة واقعية ، فيقول عن إنشائه فى التاريخ J'en ai mis toutematartine (معناها الحرفى : وضعت فيها فطيرتى كلها - المترجم) أى «ملأتها بكلام كثيرا» إن الأجنبي الذى لايعرف عادات التذوق لايمكنه أن يفهم كيف نشأ مثل هذا التداعى ، ولا الصلة التى يمكن أن توجد بين رضاء المدرس الذى سوف يضع (لهذا الإنشاء) درجة حسنة ، وبين إرتياح التلميذ الذى أشبع مؤقتا شهيته .

ونحن بطبيعة الحال غير قادرين فى معظم الأحوال أن نسجل مفرداتنا اللغوية . أما الآباء الذين يهتمون بأن يدونوا فى مفكراتهم ظهور كلمة أو أخرى فى لغة أبنائهم ، فإنهم كثيرا ماتصيبهم الحيرة فى هذا الشأن . وكل الملاحظات التى تجمع من الأطفال توضح مع ذلك الكثير من الحقائق . والطفل لا يبتكر شيئا ، ولكنه يقلد ، ويستنسخ . ولما لم تكن الظروف واحدة فى كل الأحوال (إلا إن كان ثمة تناسق فى العلاقات بين الآباء والأبناء) فإنه (أى الطفل) يجرب الكلمات الجديدة ، بطريق التلمس وتأتى النتيجة مباشرة فى معظم الأحيان . أما الأب فإنه قد يقبل الكلمة أو يسخر منها ويعاقب إبنه . ولايتصرف

البالغ أو المراهق بشكل آخر ، فإنهما يجمعان فى طريقهما بعض الكلمات والعبارات ، ويستنسخانها في ظروف مماثلة ، والنتيجة مباشرة . والجماعة قد تقبل الكلمة أو ترفضها. وليس من المبالغة أن نردد القول بأن اللغة هى نظام اجتماعى . واللغة دليل قاطع على وجود الجماعة ، واندماج الفرد فى الجماعة يتمشى تماما مع اكتسابه لغتها ؟ ويستمر هذا التطور طول حياته ؟ وتحولات الجماعة يصاحبها فى كل مرة تدريب لغوى لاينفصل عن اكتساب الفرد عادات الجماعة التى يسعى إلى الاندماج فيها وتقليدها .

وينتقل الطفل من وسط الأسرة حيث انغرس فى نفسه كل ماهو أساسى فى الآلية اللغوية إلى الوسط المدرسى ، ومنه إلى الوسط المهنى ، وفى كل مرة تزداد حصيلته اللغوية ثراء . فإذا حدثت هذه التنقلات فجأة ، شعر بالتعاسة ، ولاذ (مؤقتا) بالصمت . وإذا كانت المفارقات شديدة ، صار الفرد ثنائى اللغة ، ومن ثم فإنه يكيف فى كل مرة لغته حسب الظروف المحيطة به. واللغة العامية المتداولة فى فناء المدرسة أو المصنع تعيش جنبا إلى جنب مع اللغة التى يتعين التخاطب بها مع المدرسين أو أرباب العمل ، ومع لغة التخاطب بين أفراد الأسرة الواحدة ، دون أن يحدث أى خلط أو إرتباك . وكلما حفلت حياة الفرد بتحولات من هذا النوع ، إزدادت اللغة تعقدا ، وازدادت الفروق وضوحا ، وتشكلت الشخصية اللغوية . نضيف إلى هذا كل ماتأتى به القراءة ، عامة كانت أو مدرسية ، فتندمج بطريقة ما مع اللغة المتداولة . عندئذ تكون لدينا فكرة بسيطة عن تعقد مانسميه لغة كل فرد منا .

كلمة بدلا من أخرى

لما كانت اللغة عند الشخص البالغ منفصلة غالبا عن الظروف الخارجية ، والأحداث الفورية ، فإن معناها بالنسبة للغير يقتصر على سلسلة التداعيات التى تثيرها فى ذاكرة من ينصت إليها ، وهى تداعيات مختلفة دائما وبالضرورة عن السلسلة التى يثيرها تعبير ينبثق فى ذهن من يتكلم . لذلك يمكن القول أخيرا بأن كلمة ماتستعمل دائما بدلا من كلمة أخرى ، وأن لاوجود لمعنى الكلمة ، إذا أردنا بذلك تماثلا مطلقا لسلسلة التداعيات التى تستثيرها الكلمة عند أ ، ب ، ج ... و ن عند لحظة معينة من الحديث .

ومع ذلك فقد يعن للإنسان دون شك أن يقول ، باسم الفطرة السليمة ، والحقيقة الواقعة إن اللغة تؤدى وظيفتها بالفعل ، وأننا نفهم بعضنا بعضا عن طريق اللغة ، وقد نتفق على معنى كلمة ما . إلا أن الاتفاق هو الذى له معنى، وليس اللغة . والكلمة هى الدليل على اتفاق مؤقت ، وهى أداة لنقل رسالة ، وليست ولايمكن أن تكون هى الرسالة ذاتها .

ثم ماالذى تعنيه بالضبط بلفظة «الكلمة» ؟ تدور المناقشات فى اللغة فى أغلب الأحيان حول المعنى الذى يمكننا ، أو يتحتم علينا اعطاؤه لكلمة ما . وتزداد المناقشات حدة ، بل وحماسة كلما كانت الكلمة مجردة ، أى أن تكون سلسلة التداعيات التى تربط الكلمة بعبارة لغوية مباشرة ، ومن قبيل : «هل تريد فطيرة؟» أكثر طولا وتعقيدا . فإن قبلنا وجهة النظر الوصفية أو «الفينومنولوجية» (المتعلقة بالظاهر) التى إجتهدت فى التعريف بها ، فالإجابة عندئذ تكون أكيدة ، لالبس فيها . الكلمة المجردة لامعنى لها إلا عن طريق التداعيات التى تطلقها رويدا رويدا فى ذاكرة كل إنسان ، وترتبط بتاريخنا ، ووعينا ، وخبرتنا الشخصية ، وهى محملة بمشاعرنا . وحيثما تعبر الكلمة عن شئ ما ، فهى تعبر عنا ، كما تعبر عن السلسة غير المحدودة لأحوالنا السابقة ، وأفعالنا ، واساتجاباتنا ، كلما استخدمت ، ونطق بها أمامنا . إننا نقول الشئ نفسه ، وبشكل آخر حين نقول إن الكلمة تعكس تربيتنا ، والبيئات التى مررنا بها ، والجماعات التى انضممنا إليها .. ذلك لأن فى هذا التاريخ ، لايتأتى للمرء أن يحدد ماكان من قبيل الضغط أو الحث من ناحية الجماعة ، وماكان عملا تلقائيا من جانب الفرد وغريزة التقليد ليست إلا شكلا من غريزة البقاء ، مثلها مثل كل ظاهرة جذب . وكل «إنتحاء» (الإنتحاء إنحراف إلى جهة ما بتأثير بعض العوامل - المترجم) ، يمكن تبيانها من وجهة نظر الشئ الذى يجذب ، والشئ المنجذب. وبهذا الخصوص أيضا ، ولكى نبعث الحياة فى صورة ميتة ، فإن معنى كلمة ما بالنسبة لكل منا ، هو القوة التى تعرف الإتجاه المعتاد لانفعالاتنا . ويمكن التلهى بعمل تجربة ، من باب الإختبار ، بعشر كلمات جوهرية ، مثل، وطن، عمل ، طبقة عاملة ، نقود ، ربح ، فائدة ، مجتمع ، ماض ، مستقبل، نظام، حرية ، ... لمعرفة ما إذا كان المخاطب الذى يوجه إليه الكلام ينتمى إلى «اليمين» أو إلى «اليسار» (بلغة السياسة) هذا التضاد الثنائى نفسه ، ببساطته المتناهية ، يوضح مايؤول إليه المعنى التجريدى .

ومع كل ذلك فالكلمة موجودة ؛ موجودة فى القاموس ، ولها فيه تعريف، وأمثلة توضحها . ولسنا أحرارا في أن تغير شكلها ، أو نعدل استخدامها كما نرغب . هناك استخدام جيد ، واستخدام ردئ للكلمات والعبارات . أليس البحث عن معني كلمة Sens (معني ، حس ، إدراك ...) ، وكلمة signification (معنى ، مغزى ، أهمية ..) هو مجرد تمرين لاطائل تحته حين يكون هناك ذلك العرف الوافى ، والثقافة الكاملة ، وتلك الحجة التى يرمز إليها عندنا (فى فرنسا) بكلمة Classicisme (الكلاسيكية ، الاتباعية ، النهجية) وكلمة Académie (الأكاديمية) ؛ ولسنا نقصد بالطبع أن ننكر الحقيقة الواقعة ، وهى أن العمل المعجمى الهائل الذى تم فى أوربا منذ عصر النهضة وأدى إلى إنشاء تلك الروائع ، إلا وهى القواميس المسماة : Le Littré ، وويستر Webster ، وأكسفورد Oxford . هذا العمل قد أسهم فى إكمال هذه الوسائل العظيمة إلا وهى اللغات الحديثة ، وتحسينها ، وإيضاحها ، وليس ثمة من يدعى امتلاكه زمام الثقافة دون معونتها . ولكن ماذا تعطينا فى نهاية المطاف تلك القوميس الجيدة الإعداد ؟ إنها تعطينا تعريفات للكلمات بواسطة جمل : تعرف كل جملة فيها بدورها فى بنود منفصلة ، وهكذا بالتدريج ، فى شكل حلزونى ، بحيث أن فهم الكلمة الواحدة يفترض فهم سائر الكلمات ، فى دائرة مغلقة . والقاموس ، من حيث أنه لايرجع إلى التجربة المباشرة ، والعمل اللغوى الكامل ، الشامل الذى ينتج منه كل تعبير ، لايمكن أن يعطينا تعريفا لكل كلمة . وليس فى مقدورنا البتة أن نتعلم لغة أجنبية بالتجول من بند إلى آخر حتى نستنفد الدوائر كلها ، اللهم إلا إذا أتاحت لنا فقرة ما ، عن طريق كلمة مشتركة بين تلك اللغة وبين لغتنا أن نصل إلى التجربة المباشرة . أما القواميس العلمية ، فإنه تتبع طريقة أخرى : فهى تبين لنا تاريخ الكلمة فى اللغة ، وأصلها البعيد ، فتربطنا بإنطباع محسوس ، أو بحركة معينة ، وتعطينا مجموعة من الأمثلة المستعارة من أعمال مؤلفين «كلاسيكيين» معروفين ، ومصنفين حسب ظهورهم فى سياق التاريخ ، الأمرالذى يساعدنا على متابعة تطور الكملة ، انطلاقا من صورتها الاشتقاقية ، وعبر استخداماتها العديدة . والأمثلة المذكورة هى جمل تامة توضح الاستعمالات المتنوعة للكلمة . ولن نفهم الجمل ، ومن ثم الكلمات ، إلا حيثما نستطيع أن نقرب بينهما بين تجربة مألوفة لنا ،

وعمل لغوى صحيح . والتعريف يؤدى لنا عمل المفكرة ، وهو لايضيف شيئا إلى مجموع الأمثلة التى توضح استعمالات كل كلمة ، ومن ثم تشكل معناها . .

إن كل من ألف دراسة اللغات الأجنبية ، ومشكلات الترجمة ، تعلم بمجهوداته أن يميز مانسميه معنى الكلمة ، أى معادلة هذه الكلمة بكلمة أخرى فى لغة أخرى ، وقيمتها فى سياق أو آخر . وقلما تتطابق الكلمتان . إن مجال تطبيق لفظة فى اللغة الإنجليزية لايماثل حتما مماثلة دقيقة أقرب لفظة لها فى اللغة الفرنسية ، ولو كان للفظين أصل واحد، وشكل كتابى واحد . وعلى ذلك فإن كلمات القاموس كلها كلمات مضللة ، لانثق بها ، أو بالأحرى لانثق بأنفسنا حيالها ، حين نستعملها ، إلا حين تكون قد تعلمنا تماما «مانقوله ، ومتى نقول » What to say when حسب العبارة الموجزة التى قالها الأستاذ «أوستن» Austin .

إن مايقال فى ظروف معينة هو التعريف الوحيد الذى يمكن إعطاؤه عن «صحة » اللغة ، والذى يتضمن فى آن واحد الاختيار الحصيف للكلمات ، وصيغ الجمل والعبارات التى تنتظم فيها الكلمات . ومن ذا الذى يقرر هذه «الصحة» ؟ العرف ، وهو الأستاذ الوحيد لقواعد اللغة ، وهو أيضا غريزة التقليد التى تدفع الفرد إلى الإندماج فى الجماعة التى تجتذبه ، من خلال لغة تلك الجماعة . وإذا كان لنا أن نضيف حسن الاستغلال ، والعرف ، والعالم ، والاكاديمية الفرنسية ، والصالونات (الأدبية) ، فذلك فقط حيثما تستفيد بعض الأوساط والجماعات فى مجتمع ما - ولنفرض المجتمع الفرنسى فى عامة ١٩٩٠ -من قوة جذب حتى تحمل سائر الجماعات إلى أن تقلدها .

والأصدق من ذلك بكثير القول بأن تصحيح اللغة يتحقق فى جماعة معينة ولفرد معين ، حين لايكون هناك مايكشف عن الفروق الجوهرية التى تميز هذا الفرد فى تلك الجماعة فالطفل الذى يتكلم العامية فى المدرسة فى فترات الإستراحة ، يخضع لهذه الضرورة القوية ، إلا وهى «أن يفعل مثلما يفعل الآخرون» و «أن يتكلم مثلهم» . . فإذا نطق بكلمة سوقية فى المنزل ، أو استعمل تعبيرا عاميا مبتذلا عندما يجيب عن سؤال موجه إليه من مدرسه ، فإنه يعلم أنه يخالف الأمر الذى يقضى بتكييف اللغة حسب الوسط المحيط بالمرء . ويعرف الخطيب ، والمحاضر ، والمبلغ اليقظ أن يفعلوا الشئ نفسه حين يتكيفون مع الجمهور الذى يستمع لهم . ولعلى لا أكون قد قلت شيئا

حتى الآن إذا لم تكن الكلمات التى استعملها تثير شيئا فى أذهان من يقرأونها ، أو أذا أثارت سلسلة من التداعيات المختلفة اختلافا جوهريا عما تقصده كلماتى . إنن ألجأ ، بوعى أو بلا وعى إلى ثقافة فلسفية ، إلى دراساتى فى اللغة الإنجليزية ، وخبراتى كأب، ومعلم . إن كل ماأكتبه يمليه على فى اللحظة التى أكتب فيها مجموعة من الأفكار ، أو الهواجس السابقة ، والمناقشات مع بعض الأصدقاء ، والمجادلات والخلافات مع بعض المتخصصين . ولكنى أخاطب جمهورا لا أعرف عنه شيئا ، يتكون من عدد غير محدود من الأفراد ، لكل منهم رأيه فى المشكلة اللغوية ، رأي يتكون من مجموعة من التأملات والقراءات ، أو الأحاديث التى يلتقطها هنا وهناك . ترى هل ننجح فى أن يفهم أحدنا الآخر ؟ هل فى وسعنا أن نحول أفكارنا إلى شئ مشترك ، فندركه من زاوية واحدة ، ونستخلص من ملاحظاتنا المشتركة نتائج واحدة ؟ لكى نبلغ ذلك ربما يتعين علينا أن نتجاوز معطيات التجربة اليومية الجارية ، ونمضي إلى أبعد مما بلغنا ها هنا فى مجال التجريد ، والتنظيم المنهاجى . وهذا ماسوف نفعله ، على أن نعود فيما بعد إلي أشياء أكثر واقعية .

الحديث فى الحضور ، وفى الوضع

استند التفكير اللغوى المجرد كله ، منذ أرسطو حتى مطلع القرن العشرين إلى الكتابة . وإذا كانت الكتابة تقدم لدراسة اللغة مزايا واضحة ، وذلك بفضل دوامها ، فإن حروفها البصرية اللمسية هي طابعها الخاص ، بالنسبة لحضارة حرفية واقعية ، فإنه يتعين علينا أن نعترف بأن الإتصال اللغوى عن طريق الكتابة والقراءة هو حالة خاصة للغة ، غير منتظمة . هذه الحالة تستحق منا دراسة خاصة على حدة ، وهي نفسها شديدة التعقيد منذ أن أصبحت الكتابة آلية واصطناعية بفضل الطباعة . وليس فى ميسور الكتابة أن تعرفنا مباشرة باللغة ، فهي ليست إلا نتاجا ثانويا لها . ولكى تفهم مايحدث حين يتكلم شخصان أو أكثر ، يجب أن نعود إلى الظروف الطبيعية لحديثهما هذا ، تلك الظروف التى تظل إلى مدى كبير فى الوقت الحاضر كما كانت عليه فى عصور ماقبل التاريخ . حين يتحادث شخصان فإنهما يكونان حاضرين معا ، فى مكان واحد ، وهذا

توانق بشكل بالنسبة إليهما الحاضر ، وهو المرجع الوحيد للزمان ، يتحدد بواسطته ، أو على الأقل يقدر الماضي والمستقبل . هذا الحاضر له أمد خاص ، وبعد يتكون من ذكرى الماضي المباشر ، وتوقعات المستقبل القريب ، التي يشملها الوعي بالوجود لدى كل كائن حي . ومن وظائف اللغة الأساسية أنها تجعلنا نعين في كل لحظة يعيشها كل منا ، ماهو «قبل» ، وماهو «بعد» . والأزمنة النحوية للأفعال تستجيب بقدر كبير لهذه الوظيفة ، ولكن لاعلى سبيل الحصر : فالتعبير عن الزمن هو أيضا وظيفة هامة الاسم ، والصفة ، والظرف ، والكلمات المساعدة التي نستعين بها لسؤال الغير ، ولجيب بها عن أسئلته . والوظيفة الأخرى للغة هي أنها تحدد بالنسبة إلى اللحظة المتميزة التي يجرى فيها الحديث : ماهو «هنا» ، وماهو «هناك» فهنا ، يتحدد بالنسبة للمتحدثين من واقع الإدراك الحسي الحائز في اللحظة المعاشة . أما «هناك»، فإنه يتحدد بمجموعة من الروابط التي تقابل كلمة كلمة وضع أعضاء الحس والحركة عند الإنسان . إننا لاندرك حيزا واحدا فقط ، ولكن أكثر من حيز : حيزا بصريا ، وحيزا لمسيا ، وحيزا سمعيا ، وحيزا غريزيا ، وحيزا حركيا ، مع فروق واضحة كل الوضوح بين الأفراد من حيث أهمية هذه المدارك النسبية والروابط بينها . والحيز الهندسي ثلاثي الأبعاد الذي اعتبر منذ علماء الهندسة الإغريق إلى أواسط القرن التاسع عشر إما بمثابة العنصر المكون للمادة ، وإما بمثابة الشكل الجوهري الأولي لعقولنا : هذا الحيز هو تجريد اعتبارا من وقفة الإنسان معتدلا ، وهو ينظر أمامه . هذا الحيز الثلاثي يعين الوضع الرأسي ، وهو وضع توازن غير مستقر ، يسانده الجهد التقويمي الذي تبذله عضلات الأطراف السفلية ، ثم الناحية اليمنى ، والناحية اليسرى، والأمام (أي الأجزاء المرئية) ، والخلف (أي الأجزاء المحجوبة) . ومن ثم فإن هذا الحيز الثلاثي ينسق انطباعات بصرية ، مع أحاسيس عضلية متصلة بحركة الذراعين والساقين . إلا أن الإدراك الحسي للحيز المكاني لاينفصل عن الإدراك الزمني : فالجمود ليس تاما ولامستديما لدى الكائن الحي . إن ماتدركه حواسنا هو الحركة ، أي تغيرات دائمة في الإحداثيات المكانية الزمانية . واللغة تترجم تماما هذه العلاقة المتبادلة باستخدام الكلمات المساعدة نفسها للاثنين . ولكنها في الوقت الذي تقرب بينهما ، تميزهما ، وتقابل أحدهما بالآخر ، وتبحث دائما عن الدوام في التغير ، وعن التغير في

الدوام . فالشئ دائم ، ولكن مظهره متغير . واللغة تشق فى دوام الشئ ، ولكنها تسلم بواقع التغير فى المظهر . فهى تترجم هذا أحيانا ، وذلك أحيانا أخرى ، فتسمى «شجرة» الشئ الذى يفقد أورقه فى الخريف ، ويستعيدها فى الربيع . غير أن دوام الشئ هو دوام نسبى ، فهو تجريد ، يرجع إلى عادة وجوده دائما فى مكان واحد ، وبحالة واحدة ، فى حين أننا نحن الذين نتنقل حوله . وفكرة الشئ تنطبق على مايبدو أنه لايتحرك ، ولا يتغير دون تدخل منا . ولن يكون ثمة اسم لأى شئ طبيعته في حالة زلقة بحيث لاندرك منه شيئا سوى الحركة . وهذا هو نوع الدوار الذى نشعر به حين نحاول أن نتمثل الطبيعة بمقياس غير مقياسنا ، مقياس زمني ومكاني يمتد من الصغير للغاية إلى الكبير للغاية . واللغة تتناسب تماما مع إدراكنا الحسى ، وإيقاعنا الحيوى . إنها لاتستجيب إلا إلى معطيات الحس وحدها ، وإلى تغيرات محيطنا الذى ندركه بحواسنا . والتصنيف الفظ الذى نجريه للأشياء المادية ، والكائنات الحية يعبر عن الفرق فى إيقاع التغيرات المحسوسة فى المظهر . ونقصد بالمادة كل ماهو ثابت ، مستقر ، وبالحياة مايعدل المادة ، ويغير الشكل . غير أن الاستقرار والتغير لامعنى لهما إلا بالنسبة القائمة بينهما ، وبالنسبة إلينا نحن .

وعلى ذلك فإن المفترض المباشر للغة هو مكان وزمان موصوفان فى كل لحظة وفى كل مكان لاثنين يتحدثان ، لوجودهما معا على الأقل ، ومن ثم يعاد تشكيل العالم ، ويمكن إعادة تشكيله ، فى دوامه . وفي مرونته . ولابد هنا من إبداء ملاحظتين : (١) ليس هناك مايؤكد لنا أن المتحادثين أ ، ب يدركان بالحس ، ويعيدان تشكيل عالم واحد بذاته عن طريق اللغة . ونستنتج من ذلك، أن هذه العوالم تتوافق إذا كان هناك تشابها فى اللغة . ويحملنا تشابه أعضاء الحس على الاعتقاد بصحة هذا الاستنتاج ، ولكن ليس هناك مايضمن لنا صحته . وإن استخدمنا الذاكرة ، فإن كل شئ يحملنا على الاعتقاد بأن أ ، ب لايضعان معني واحدة للكلمات نفسها . (٢) العالم الذى ينبنى فى كل لحظة عن طريق اللغة هو جزء ضئيل من العالم الذى يدركه أ ، ب والاختيار الذى يجرى يمليه الاهتمام المتميز الذى يبديه أ ، ب لمظهر أو لآخر ن العالم ، من زاوية الدوام أو التغير . هذه الطبيعة المزدوجة للغة ، الملتبسة ، والجزئية فى آن واحد تضاف إلى ماسبق لنا أن

قلناه بشأن نسبية فكرة الزمان والمكان ، وتؤدي بنا إلى دراسة الدوافع التى لعلها استثارت فى الأصل ، ولم تزل تستثير العمليات اللغوية .

وفى غبر لغة الحياة الاجتماعية التى ذكرناها منذ قليل ، اللغة لينة العريكة ، واللغة الاحتكاكية ، واللغة المفككة التى لاتأثير مباشر لها على العقل ، وهى أشكال متطورة من الحوار ، لاشك فى حداثتها ، فإن اللغة تبدو فى تاريخ البشرية بمثابة الأداء الكامل لبقاء النوع ، وظهوره فى الصف الأول من الكائنات الحية التى نعرفها . وترتبط اللغة بالوظائف الحيوية المتعلقة بالغذاء والنسل ، ولها علاقة دائمة بتأثيرها على المادة ، وعلى الأنواع النباتية والحيوانية التى نستخدمها لأغراضنا ، وعلى سائر البشر . اللغة تيسر وتعبر عن تفاعلنا الدائم مع الوسط المحيط بنا : ولنسم هذا إن شئنا «مصلحة» بمعنى «مايوجد بيننا وبين الآخرين ، بيننا وبين العالم» ، إنها لاتعبر إلا عما يهمنا. إن مايهم «أ» لايهم حتما «ب» ، والحوار وظيفته إفادة «ب» بما استفاد منه «أ» ، والعكس بالعكس . أما ماعدا ذلك ، أى مالايهم «أ» أو «ب» فإنه مستبعد من الحديث ، أو لا يطرأ عليه إلا عرضا ، وبالمصادفة .

ولنطلق عبارة «موضوع الفكر» (وقد نقول أيضا : القصد ، المشروع ، العزم) على مايهم «أ» ، فى العالم . فى اللحظة التى يجرى فيها الحديث مع «ب» ولنفرض أنه إذا كان «أ» و «ب» يعرف أحدهما الآخر ، أى اعتادا الكلام مع بعضهما بعضا ، ولكن «ب» يجهل مايريد أن يقول «أ» وبذلك نحذف من تجربتنا الخيالية كل ماهو مقدمة تمهيدية ، أو تقريبية ، أو من أصول التعارف بين الناس . ولكننانعود إلى حالة شائعة للغاية ، وهى الحالة التى يقابل فيها «أ» «ب» ويبادره بقوله «عندي شئ أود أن أقوله لك» ، فيجيب «ب» «ماهو؟» ومن ثم تكون مهمة الحوار من هذه اللحظة تحديد «موضوع الفكر» للتوفيق بين مصلحة «ب» ومصلحة «أ» عن طريق تخمينات متعاقبة بقدر المستطاع ، وأسئلة وأجوبة متعاقبة فى الموضوع ذاته . ويمكن أن نشير هنا إلى الصورة البصرية للبؤرة . وثمة مثال نموذجي يتعلق بالبحث عن اسم علم لشخص ما ، فيقول «أ» : «قابلت شخصا أنت تعرفه» ، الأمر الذى يضيق كثيرا من نطاق البحث بالنسبة إلى «ب» لأن الأمر يتعلق بشخص ، وهذا الشخص معروف لديه ، ولكنه لايستطيع أن «يخمن» من

يكون هذا الشخص ، اللهم بطريق الصدفة ، إذا لم يزوده «أ» وهو يتابع لعبته ببيانات أدق : «إنها إمرأة ، «من أسرتك» ، «طويلة وسمراء» ، «وجميلة غاليا» . وهكذا مع توالى الأوصات التى تختزل المجهول ، يصل «ب» فعلا إلى معرفة الشخص المقصود ، ويتم الاتفاق حين يسميه «ب» ويقول «نعم إنها هى» . وقد عممت الإذاعة البريطانية طريقة هذا البحث فى لعبة فلسفية اسمتها Twenty questions (عشرون سؤالا) .

ومن النادر أن تزودنا اللغة مع اسم العلم ، ببطاقة وصفية صحيحة لموضوع سبق تحديده على أنه الشخص المعروف لكل من «أ» ، «ب» ففى معظم الأحوال لايكون للشئ الذى نتكلم عنه اسم خاص ، ولكنه يدخل ببساطة فى إطار لغوى يشير إليه مع شئ من التحديد مثل : وعاء يحوى «جراد البحر» الذى يعين الحيوان الذى يقع فيه . ويأخذه الصائد منه ، ومثل الرعاء ، أو السقط ، أو الدرج الذى نضع فيه كل الأشياء ذات الصفات المشتركة . والاسم العام لشئ ما ، حتي ولو كان كلمة تقنية محرمة ، لايمكن البتة أن يكون اسم علم لموضوع أو شئ خاص ، إلا إذا أضفنا إليه مجموعة من التحديدات التى ترده بصورة لالبس فيها إلى زمن ما ، أو مكان ما ، وإلى شخص معين سبق تحديده مقدما . وعلى عكس الاعتقاد السائد بوجه عام ، فإن الدقة فى مفردات اللغة التقنية ليست هى الكفيلة بتسهيل الاتفاق على موضوع فكرى ، ولكن مايبسر ذلك هو الدقة فى استخدام نظام ثلاثى من الإسناد يصل هذا الموضوع الفكري بالمكان والزمان الصحيحين للحوار ، وبمحادث معين . إن جملا من قبيل : «ناولنى حاجتي» ، و«اعطنى حاجتك ...» أو «اترك له حاجته ...» جملا أخرى غير تامة من هذا النوع تشكل أعمالا لغوية كاملة ومفهومة للحال ، فى الوضع الواقعى الموجودة فيه المتحدثان ، دون حاجة إلى تسمية الشئ المقصود .

منك ، وإلى

النظام الإسنادى الذى يعطى درجة الدقة المطلوبة لكى يشكل تعبيرا مكونا من عناصر مبهمة (أفعال أو أسماء عامة) وعملا لغويا (جملة أو عبارة) فعالة وغير ملتبسة ، هذا النظام يختلف فى تفاصيله من لغة إلى أخرى اختلافا يكفى لإعاقة الترجمة إعاقة

شديدة ويظهر فروقا قد تبدو جذرية فى بناء النموذج اللغوى للعالم ، والذى تقدمه لنا هذه اللغات . إلا أن هناك سمات جوهرية مشتركة ، وبعض مضادات ثنائية أساسية أول تضاد من هذا النوع هو مايكون بين الشخص الذى يتكلم ، والشخص الذى ينص ، أى المتكلم والمستمع ، أنا ، وأنت . والتضاد الأساسى الثانى هو القائم بين المتحادثين الأثنين المشتركين فى الحوار ، وبين «مايتحدثان عنه» الذى يتجزأ بدوره ، بتضاد ثالث أقل وضوحا من السابقين فى كثير من للغات ، وبخاصة فى اللغة الفرنسية بين (ذلك أو تلك) ، الذى (أو التى) يجرى الحديث عنه (أوعنها) - وهو متحدثون محتملون ، ولكنهم بعيدون مؤقتا عن الحديث - وعن الشئ المتحدث عنه - عالم الجمادات ، والنباتات ، والحيوانات ، ماعدا الإنسان . وتلخص قواعد اللغة كل ذلك ، فتعودنا التمييز ، فى النصوص بين الشخص الأول ، والثانى ، الثالث ، والجمع والمفرد ، والمذكر ، والمؤنث ، والمحايد (اللامذكر واللامؤنث) . إلا أن التأمل فى الحوار يدعونا إلى زيادة التأكيد على التضاد بين الشخص الأول والشخص الثانى من جهة ، فنقول أنا I ، وأنت you (مع تجنب الصعوبة الفرعية فى اللغة الفرنسية ،وتتمثل فى رفع التكلفة بالضمير tu ، ومراعاة الاحترام بالضمير vous ، الشخص الثالث من جهة أخرى . وفى هذا المجمل ، تعمدنا استبعاد مشكلة «أنا» me فى نظر «أنت»you ، و«أنا» فى نظر نفسى myself ، ومايترتب على ذلك من تعقيدات .

وأول مانلاحظه هو أن I (أنا) ، You ، (أنت ، أنتم) واضحان بذاتهما ، وليس لهما معنى . فأنا I يدل على من يتكلم فى اللحظة التى يتكلم فيها ، ويتغير معناه كلما راح محدث آخر يتكلم بدوره . أما الضمير أنت (أو أنتم) you فإنه يدل على الشخص الذى يخاطبه مؤقتا من يتكلم ، مهما كان هذا الشخص ذكرا أو أنثى ، مفردا أو جمعا . وهناك تناظر كلي . وتناوب مستمر بين أنا ، وأنت (أنتم) مع تتابع الحديث ، دون حدوث خطأ محتمل فى الإسناد بين المتحدثين الموجودين . إلا أن هذه الظاهرة تزول حين نترك الحوار الحقيقى فى وضع معين ، وننشغل بمسائل مروية . وحتى فى الحوار الحقيقى ، لاتتضمن هذه الظاهرة أية معرفة متبادلة بين «أنا» بالنسبة إلى «أنت» ، والعكس بالعكس . فأنا أقترب من رجل غريب فى الطريق ، وأقول له : «أنا تائه ، أرجوك أن تدلنى علي

طريقى» . فأنا هنا لايهمنى أن أعرف ما إذا كان هذا الشخص غريب عن هذه الأماكن . وهو لايجيبنى بقوله «ولكن أولا من أنت ؟» ، اللهم إلا إذا كان مظهرى يثير شكوكه . يكفى فى هذه الحالة أن نكون معا ، لمدة قصيرة ، وأنني فى حاجة إليه ، وأنه يقبل أن يجيبنى إلى طلبى ، ومن ثم يجري الحديث دون أى إيضاح آخر ، فيقول «أين تذهب ؟ إننى ذاهب إلى هناك بنفسى ، وسأخذك معى» .

فإذا كان الأمر متعلقا بشخص آخر . فإن الموقف يتغير ، فالغائبون دائما مخطئون ، ذلك لأنهم غائبون ، وليسوا حاضرين ، ولايراهم أحد ، ولايمكن الاشارة إليهم ، أو الاستنجاد بهم . ومهمة اللغة عندئذ أن تذكرهم بقدر كاف من الدقة حتى لايكون ثمة خطأ محتمل فى شخصيتهم : ومن ثم ضرورة بيان الجنس ، والعدد ، أى الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع . وهنا أيضا تختلف أدات التحديد باختلاف اللغات . فالجنس يطبق على الاسم (بإستعمال أداة ، أو بأواخر الأسماء) إلا إذا طبق على من يمثل الاسم فقط . وبيان الجنس قد يضاف أو لايضاف على بيان العدد . ويمكن دخول المثنى واسم الجمع بين المفرد والجمع . ويمكن أن تفرق اللغة بين الحى والجماد ، وبين الطيب والخبيث ، وبين المتكلم والذى لايتكلم (كما هو الحال فى الانجليزية ، بين it/which فى مقابل he-she/who أو بالعكس تمد تمييز الجنس إلى عالم الجماد ، الأمر الذى يقطع كل صلة بين فكرة النوع ، وفكرة الجن ، أو الانتماء إلى المذكر والمؤنث . إن ضرورة إحالة التمييز القائم حول الاسم والفعل فى أول جزء من الجملة إلى أجزاء أخرى منها ، أو موازنة الأسئلة والأجوبة بإزالة التباسات الجنس أو العدد ، أو النسب ، هذه الضرورة تؤدى إلى إيجاد أودات تربط عناصر الجملة بعضها ببعض ، كأدوات الاستفهام والوصل ، التى لها علاقة وطيدة غالبا بضمائر وصفات الملكية ، وهى واضحة كل الوضوح فى اللغة الفرنسية مع : lequel, laquelle ولكنها تزول مع dont, quoi , qui, que ، وهى حتمية فى الإنجليزية مع which, who ، ولكنها تزول مع that . والمجال هنا للدخول فى تفاصيل هذه التعقيدات النحوية . ويكفى أن نوضح المبدأ الخاص بها : فكل لغة تملك مجموعة من الأدوات الخاصة بالتحديد بالنسبة للشخص الثالث (الغائب ، أى الغير ، المستبعد من الحوار وباقى الناس) تتيح تحديد وضعه فى الزمان والمكان بالنسبة إلى موقع وزمن

الحوار، وبالنسبة إلى المتحادثين الحاضرين ، ومايتحدثان بشأنه . وعلى العكس ، لنا أن نستنتج أي كل حل لغوى لا يشتمل علي درجة التحديد المطلوبة ، من حيث المتحادثين الموجودين ، أو الموضوع الذى يشغلهما ، هو عمل غير منتج ، أى أنه مجرد ثرثرة .

المواجهة ، والسعى إلى الفاهم

هل فى إمكاننا أن نستخلص بضع نتائج عملية مفيدة من التحليل التجريدى السابق ؟ لعل أو نتيجة من هذا القبيل هو الاعتقاد القوى بأن الالتجاء إلى الحوار المباشر ، والمحادثة وجها لوجه ، بلا شهود يمثل دائما اقتصادا فى الوقت وفى المجهود . ولايمكن أن يحل تبادل الرسائل ، والتقارير المكتوبة ، ولا حتى المحادثات عن بعد باستعمال «الهاتف» محل الحوار المباشر . وترجع مزايا الحوار إلى الحضور الفعلى ، والحرارة الإنسانية المنبعثة من تبادل الحديث ، وإلى إنعكاس الأدوار دواما فى الحوار بطريق السؤال والجواب . الحوار يجرى بحرية ومزاج ، ويسمح بالإيجاز بمجرد الوصول إلى اتفاق ، كما يسمح بتكرار القول : والإيضاحات الإضافية إذا بقيت بعض الشكوك . كل هذا صحيح إذا احترم المتحدثان قواعد «اللعبة» ، وقبلا الإنصات بقدر قبولهما الكلام ، فالإنصات هو الذى يتيح وحده إنتهاز فرص الاتفاق أثناء الحوار . ولو كان الأمر على خلاف ذلك لانقطع الحوار الصحيح، أو احتدم . وليس ثمة حوار فى غير السعى المشترك للوصول إلى اتفاق بشأن موضوع فكري يمكن أن يبين عند الكلام .

وثمة حالة ثانية للحوار الفعال (إلا إذا نظر إلى الحالة من زاوية أخرى) ، تلك هى التواضع ، والفطنة ، والاعتدال فى اللغة ، مع بقاء الحواس مدركة لنسبيتها . واللغة لاتعبر عن الإنسان أكثر مما تعبر عن العالم . وليس فى وسع الإنسان أن يصنع معادلة فيقول : «ما أقوله حق ، أما ماتقوله أنت فباطل» . ولايمكن إطلاق الحق والباطل إلا على الاستخدام الحسن والاستخدام السيئ للرموز فى نظام متميز ومفكك ، هو نظامنا . ونحن إذا نسينا وظيفة اللغة الرمزية ، وبخاصة فى المناقشة ، فإننا نعتبر أن الكلمات تنشئ موضوعات ، وتعمل حسب الظواهر ، وتعدل بنوع ما نظام العالم ، وتزيد من قوتنا . هذا مفهوم سحري ترك آثارا كثيرة للغاية فى علاقاتنا بأقراننا . حقا إن هناك جدلا بين السيد

وبين العبد ، السيد يأمر والعبد لايسعه إلا أن ينفذ أوامره ، ويسكت . إلا أن سلطة السيد التى يعبر عنها باللغة لها مصدر آخر ، فهو أقوى ، وأكثر ثراء ، ويملك الخبز والنبيذ ، ويقبض على زمام الأمور، ومن أجل ذلك فهو يتكلم بصفة السيد . وإذا كان العبد يحني ظهره خشوعا ، فذلك لأنه ضعيف ، ومع ذلك فهو يفكر ، بل إنه التفكير هو ما بقى له من عزاء .

وهكذا نتعلم أن نشك فى الحجة التى لايعقبها رد ، فقلما تدل على اتفاق عميق . إن لغة الصلح ، لغة المساواة والعدالة التي تناقض الجدل بين السيد والعبد ، هذه اللغة تفترض أن الناس سواسية أمام القانون ، وأول دلائل هذه المساواة هو حق الإنسان فى الدفاع عن قضيته ، وفى الإستماع إلى دفاعه ، وتبرير سلوكه . هذا الحق لايمكن ممارسته إلا إذا أقره المجتمع . العدالة . وهى حق الدفاع Jusdicere ، ومبدأ «أعط كل ذى حق حقه» "suum cuique tribuere" عند الرومان ، تحل بالتدريج حوار المدعين (أو ممثليهم) محل الأخذ بالثأر . وكل أساليب الصلح التى ولدت مع المجتمع الصناعى ، وفى نطاق المشروعات ، لمحاولة تسوية المنازعات أو تداركها ، والتى أنشأت القانون الاجتماعى بسطت شيئا فشيئا نظام حماية الفرد من البؤس والاضطهاد . وعلى هذا النحو يعمل الحكم ، والقاضى ، والمشرع ، مع ثمة فرق ، هو أن الحكم والقاضى والمشرع إما يتزوون لإتاحة حرية العمل لقانون العرض والطلب ، أو يفرضون أنفسهم ، ومن ثم يتكلمون بأسلوب السادة . فالنظام الديقراطى (أو بالأحرى النظم البرلمانية المنوعة التى يتجسد فيها إلى حد ما الروح الديمقراطية) ليس إلا سيطرة مجالس أو مجالس أو محاكم العمال التى تنعقد لمناقشة مشاكل المصالح العام. إن الموضوع الذى يشغل فكر جماعة ما قد يكون خاصا بغلق المصنع لقلة الطلبات ، أو المحصول الشحيح الذى يتسبب فى ارتفاع الأسعار وخراب الفلاح . أو الحرب التى تهدد بالويلات ، أو المدارس غير الصالحة .. وتجري مناقشة الأمور ، ويجرى الحديث بشأنها . ومهما كان مستوى الفرد ، فالآلية للغوية واحدة ، مع اختلاف درجة تجردها . على أنه كلما ارتفعت درجة التجريد ، وإزداد عدد الأطراف فى الحوار ، ازدادت الصعوبة فى تنظيم المناقشة ، والسير بها حتي تزداد وضوحا . إن مصدرا متواترا للفوضى يأتى من التجريد ذاته ، الذى تختلف كثيرا

مستوياته تبعا لما إذا كان هذا التجريد يعبر عنه فرد يرجع إلي خبرته الخاصة ، أو يعبر عنه جماعة من الأفراد أو عدة جماعات ذات مصالح متفرقة . والمناقشة ، ما إن تبدأ ، ويشترك فيها العديد من الأصوات ، فإن تنوع وجهات المنظر عند أ ، ب ، ج ، د ... ن الذين يتكلمون بالتناوب ، مستخدمين فى الكثير من الأحيان الكلمات نفسها مع طرق إسناد مختلفة ، هذا التنوع يزيد من الإرتباك والحيرة ، فلا يعرف المشتركون فى الجدل ماهم بصدده من أمور ، ويصبح المطلوب فقط معرفة من تكن له الكلمة الأخيرة . إن المناقشة العامة ، المطلقة بلا حدود لايمكن أن تؤدى إلى شئ . وإنا نفهم السبب فى أن الديمقراطيات الحصيفة ، الحريصة على دوامها تعتنى عناية كبيرة بتأهيل قضاتها ، ومحاميها ، وخطبائها ، ورؤساء مجالسها . ويترتب على إنعدام الصحة فى الكلام ، وانعدام النظام فى النقاش ، وانعدام التقاليد البرلمانية الحقيقية أن يكون الكثير من ديمقراطياتنا الحالية مجرد أقنعة وصور زائفة .

فرناندو إنسا
Fernando Ainsa

اختراع أمريكا
العلاقات الخيالية للاكتشاف
وإقامة اليوطوبيا

«لقد إتجهت السفن التى اخترعت الأقاليم نحو الغرب» ، هكذا أعلن خوان دى كاسيتلانوس فى ١٥٨٧، فى مراثيه التى خلد بها ذكر خرستوفر كولمبس . وفى بداية القرن السادس عشر ألف هرمان بيريز دي أوليفا كتابا بعنوان «تاريخ اختراع جزر الهند». وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر علم معاصر ذي حدود واضحة المعالم مثل علم الجغرافيا ، بدا لنا أن استعمال كلمة «اختراع» بدلا من «اكتشاف» أمريكا ينطوى على ضرب من الخلط فى التعبير عن المعنى المراد ، أو هو ضرورة شعرية اقتضاها نظم القريض، حيث إن المفهوم فى العادة من كلمة اختراع هو إيجاد شئ جديد لم يكن موجودا من قبل ، فى حين أن الاكتشاف هو كشف النقاب عن شئ كان موجودا بالفعل لكي نجعله معروفا لغيرنا من الناس .

ترجمة : أمين محمود الشريف

ومن الناحية الجغرافية المحضة يعد الشخص الذى يخترع مكانا كذابا ، حسبما قال إرنست بلوخ مستشهدا بالحكايات التى رواها مونشوسن عن رحلاته ، ولاتعد الأمور الخيالية ضربا من الاكتشاف بل تعد - على الأكثر - ضربا من الاختراع الذى تصححه «الوقائع الحقيقية» .

وقد أظهرت إسبانيا العالم على وجود أمريكا . ولم تكن اسبانيا بحاجة إلى اختراع أمريكا لكى تضمها إلى الرقعة المعروفة فى الغرب بحاضرها التاريخى وبماضيها الحى الزاخر بالحضارات والثقافات ، وذلك لأن أمريكا كانت موجودة قبل ١٢ أكتوبر ١٤٩٢ أى أن الأمر لم يكن سوى اكتشاف شئ موجود بالفعل . ومن هنا كان الاختراع منافيا تماما للاكتشاف .

بيد أن هاتين الفكرتين - الاختراع والاكتشاف - اللتين تختلفان اليوم بشكل واضح، كانتا فى القرون التالية لاكتشاف أمريكا فكرتين متكاملتين - على الأقل - إن لم تكونا متطابقتين . يضاف إلى ذلك أن للفعل «اكتشف» دلالة أخرى فى المعنى الإنجليزى كلمة "Discover" وهى أن هذه الكلمة تتضمن عملا متعمدا . ويتجلى لنا هذا المعنى إذا قارنا هذا الفعل بالفعل وجد (to find) الذى يتضمن عملا يتم بالصدفة لا بالقصد والتعمد . ويتضح هذا الفرق فى اللغتين الاسبانية والبرتغالية حيث يقال إن البرازيل was achado or hallado أى وجدت فى حين أن الهند was-descoperta أى اكتشفت .

١- العلاقات الخيالية للاكتشاف

لم يقنع الإنسان قط بالوقوف عند حدود المكان المعروف له بل حمله من قديم الأزل خوفه من الفراغ على ارتياد البيئة المباشرة المحيطة به والتوغل بخياله فيما وراء حدود العالم المعروف له . وإنحصرت دائما دائرة الواقع المعروف له فى دائرة أوسع تعتبر نهايتها بداية العالم الذى يهيم فيه بخياله .

وكلما أوغل الإنسان فى ارتياد البيئة المباشرة بعدت حدود البلاد الخيالية ، والجزر الفردوسية ، والممالك الأسطورية التى امتد إليها خياله ، واضطر أن يسبح بخياله فى المناطق المنيعة التى يتعذر الوصول إليها . وكان بعد هذه الأماكن وتعذر الوصول إليها

هما السبب الذى جعلها مرتعا لخياله .

الاختراع ضرب من الكذب

ومن هنا أدى الاكتشاف التدريجى للكرة الأرضية على كر الدهور إلى تفنيد الاختراع بالتدريج كما أدى إحلال الأماكن المكتشفة محل الأماكن المخترعة وليس هذا الاكتشاف خلقا جديدا بل كل مافيه أنه كشف النقاب عن أمر كان خافيا كما أنه ليس اختراعا بل هو عبارة عن إماطة اللثام عن وجه كان محتجبا . واليوم استوعبت العلوم الطبيعية كل تفاصيل الكوكب الأرضى ونبذت إلى الأبد كل مقررات الجغرافيا الخيالية للكون ، واقتصرت الأماكن المخترعة على الكواكب التى تبعد عنا بكثير من السنوات الضوئية ، ولذلك لاندرك حقيقتها .

ومن هذا يتضح أن الاكتشاف يتنافى مع الاختراع الذى هو من نسج الخيال . وعندما يتم اكتشاف مكان جديد ، يدخل فى عداد الأماكن المعروفة ، ويضطر الخيال إلى التراجع والانحسار وراء الحدود الجديدة . ولو أنك قلبت النظر فى صفحات التاريخ لتبين لك أن الخيال الجغرافى انحسر بالتدريج عن مجاهل الكرة الأرضية ابتداء من بلاد الأغريق القديمة إلى اكتشاف أمريكا : إذ انحسر أولا عن شرق البحر المتوسط ثم عن «أعمدة هرقل»(١)، ثم عن بحر الظلمات (المحيط الأطلسى) ، ثم عن الجزر التى فندت الاعتقاد بوجود الفردوس الأرضى الموعود ، ثم انحسر عن اكتشاف أمريكا ، ثم انتقل الخيال إلى القارة الجديدة ذاتها ، واقتصر فى البداية على الغابات الموحشة ، والوديان الجبلية الخفية، ثم طورد شيئا فشيئا إلى البحار الجنوبية حتى تم طرده نهائيا من الخيال الفردى والجماعى.

وثمة عدد من الأسباب تؤيد هذه المقولة فى مقدمتها أن الكشوف الجغرافية جلبت أوصافا وملاحظات أتاحت للآخرين أن يفهموا حقيقة البلاد الجديدة وأدت بعد دخولها فى دائرة المعرفة الإنسانية إلى بطلان الأحلام التى داعبت الخيال . ولكن من ناحية أخرى إذا

---

(١) أعمدة هرقل عبارة عن جبلين يطلان على بوغاز جبل طارق أحدهما جبل طارق شمالا والآخر فى مدينة سبته المغربية جنوبا (المترجم) .

ثبت أن للأرض المكتشفة ماضيا تاريخيا فإن هذا الماضى لابد أن يفسر ويعدل بما يتفق مع أهداف صاحب الكشف .

ويرجع هذا إلى أن الاستيلاء على الأرض الجديدة لايؤدى إلى معرفة حاضرها فقط بل إلى معرفة ماضيها المجهول أيضا . ويمكن القول بأن الغزو الذي يعقب الكشف يضفى على الأوضاع القائمة فى الأرض المكتشفة قوة وتماسكا نتيجة ربط حاضرها بماضيها . ويقول فى ذلك ج.هـ. بلومب : «لايكفى قهر السلطة القائمة ، بل يجب إقامة الحكم على ركيزة صلبة من مقومات الماضى المشروعة» . وهذا من شأنه أن يلقى ظلال الشك على المتناقضات التى ينسجها الخيال .

بيد أن القول بانحسار الخيال دائما أمام المقررات العلمية للجغرافيا لايخلو من السذاجة . ولعل أمريكا هى خير مثال يوضح لك هذه المقولة إذ أن التفرقة بين الاكتشاف والاختراع غير واضحة فى هذا المجال .

ففى حالة ماإذا أكد الكشف صحة المكان الذى تخيله المكتشف من قبل ، فحينئذ يصبح الخيال حقيقة ولاوجه هنا للتفرقة بين الاكتشاف والاختراع ، فلو أن كولمبس قام برحلته موقنا بأن جزر الهند تقع إلى الغرب لكان من المحتم أن تكون جزر الأنتيل (=جزء من جزر الهند الغربية) التى نزل فيها هى جزر الهند التى كان يبحث عنها .

وفى أحوال أخرى نجد أنه إذا ارتسمت الصورة الخيالية للعالم المثالى فى الذهن بقوة ، فإن هذه الصورة تصبغ الالم الحقيقى بصبغتها ، وتضفى عليه صفة العالم المثالى وإذا كان العالم الحقيقى مخالفا لصورة العالم المثالى تم تغيير أوضاعه بما يتفق مع صورة العالم المثالى المنشود ، ويعمل الغزو والاستعمار اللذان يعقبان الكشف الجغرافى على تغيير «ماهو كائن» إلى «مايجب أن يكون» . وكان الناس فى العصور الوسطى يتخيلون دائما أن الجزر التى ظهر فيها العصر الذهبى والفردوس الأرضى - سواء أكان وثنيا أم مسيحيا - موجودة فى الأقاليم الغربية المجهولة . وقد ترك هذا التخيل بصمته على اكتشاف أمريكا ، فاعتقد الناس أنها هى العالم المثالى المأمول كما ترك بصمته على كل مشروعات الغزو التى أعقبت هذا الكشف .

وأخيرا يجب ألا يعزب عن البال أن كل كشف جغرافى لايزيد من عدد الحقائق الجغرافية اليقينية فحسب ، بل يعدل فيها بصورة جوهرية . يدلك على ذلك طروء

التعديل لا على البلاد التى تم غزوها فحسب ، بل أيضا على بلاد الغزاة أنفسهم . وآية ذلك تغير الحال فى أوربا وأسبانيا بعد اكتشاف أمريكا يتجه الحوار بينهما تماما كما تغير حال الأهالي المحليين فى أمريكا بعد الغزو .

وعلى الرغم من أن هذه الاعتبارات تبدو عامة ونظرية فإنها تساعدنا علي فهم السبب فى التحدث عن اختراع أمريكا ، والسر فى تشبث المستعمرين والغزاة بعد اكتشافها بكل ماتخيلوه عن احتمال وجود عالم آخر (جديد) . وقد حدا الاختراع - إن لم تكن العناية الالهية - الأوربيين إلى السير بخطى ثابتة نحو الغرب بحيث تعذر إنكار فكرة الاختراع (الخيال) . ولم تكن الحقيقة تهمهم أمام قوة هذه الفكرة . ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نتذكر أن كولمبس نفسه لم يعتقد أنه اكتشف عالما جديدا إلا بعد ١٤٩٨ ذلك بأن رسوخ هذه الفكرة فى ذهنه - أى الوصول إلى جزر الهند عن طريق الإبحار غربا - صرفته عن رؤية حقيقة ذلك الكشف . وكان أول من عرف هذه الحقيقة هو ڤسبوتشى الذى قال عنه ڤالدسيمور الخرائطى (رسام الخرائط) إنه هو الذى اخترع أمريكا وذلك فى طبعة ١٥٠٧ من كتاب الرحلات الأربعة للملاح الفلورنسى .

وغنى عن البيان أن الجغرافيا والتاريخ والأدب - كلها ساعدت على كر القرون على صياغة ذلك الرأى الهجين (مزيج من الحقيقة والخيال) عن أمريكا . ومع ماأدخل على هذا الرأى من تعديل وتنقيح فإنه لايخالف الطبيعة المعقدة للهوية الثقافية لأمريكا . وفى رأى كاتب هذا المقال أنه يجب ألا يعزب عن بالنا أهمية الخيال الذى سبق الاكتشاف ، أى الاختراع السابق الذى أدى إلى تجسيد وتأكيد الكينونة (être) الأمريكية فيما بعد، إذ كان هذا الاختراع هو الذى غذى صورة أمريكا بالأحلام والأساطير والنماذج الأصلية . وتلعب هذه الصورة دورا أساسيا فى المفهوم اليوطوبى (المثالى utopian) الذى جسدها وكونها فيما بعد .

الإحساس السابق بوجود أمريكا

كانت هناك علامات سابقة تنبئ عن وجود «إقليم رابع فى العالم» قبل اكتشافه بنحو ألفى عام . ونستطيع أن نستشف ذلك فى ثنايا الأساطير ، وأخبار الرحلات العجيبة فى العصور القديمة ، وفى الخرافات الكلاسيكية ، وخرافات القرون الوسطى وفى الأشعار

الإرهاصية (التنبؤية) على لسان بعض الشعراء ، وفى حدس الخرائطيين (رسامى الخرائط الجغرافية) والمنجمين .

وإنك لتجد خليطا من الإشارات إلى أماكن حقيقية زارها ملاحون من أهل الجرأة والإقدام ، وإلى بلاد أسطورية تظهر فى مختلف الثقافات والمأثورات ، وتحمل أسماء مختلفة وإن اختلفت فى جوهرها ، ثم - أخيرا - «إلى المكان المثالى» الذى استقر فيه العصر الذهبى أو جنة الفردوس المقدسة سواء أكانت وثنية أم مسيحية . وتتجلى فى كل التصورات السابقة عن الأماكن التى تصبو إليها البشرية «خرافة العصر الذهبى» وأرض الميعاد ، وجزر السعادة ، والأماكن التى ترفرف عليها أعلام الوئام والسعادة المحضة ، والمجتمعات المثالية والأجواء الرائعة ، والمحاصيل الوفيرة ، والأشجار المحملة بالفواكة المختلفة ، والرجال الذين يبلغون سن الشيخوخة دون أن يثقل العمل كاهلهم . وعلي المستوى الشعبى نجد بعض الخرافات مثل خرافة أرض الكوكان وفي الشعر والنثر والأعمال الأدبية نجد خرافة «أركاديا» (إقليم رعوى فى بلاد اليونان يعد مثلا أعلى فى المتعة والهدوء والسعادة) .

وخلال كل القرون التى انقضت منذ العصور القديمة إلى اكتشاف أمريكا ، كانت كل هذه الأماكن تقع إلى غرب أوربا كما تدل على ذلك الخرائط الخرافية والخيالية . ولذلك استقر فى وجدان الأوربيين أن الفردوس الأرضى الوارد ذكره فى سفر التكوين والواقع إلى الشرق - خلافا للفراديس الوثنية من أغريقية ورومانية وكلتية - يقع إلى الغرب منذ ثبوت كروية الأرض . وتبدد - بعد كشف أمريكا - كل شك فى وقوع هذه الأماكن الخرافية والأسطورية إلى جهة الغرب . ولذلك نستطيع أن نقول مع ألفونسوريز إن أمريكا كانت إقليما «مرغوبا فيه» قبل اكتشافها . ولو أنك أنعمت النظر فى الأمر من كافة جوانبه لألفيت أنه كان هناك «إحساس سابق علميا وشعريا بوجود أمريكا قبل أن تصبح حقيقة ملموسة» . ولذلك لم يكن اكتشاف أمريكا وليد الصدفة . ويقول ليوبولدزي فى هذا الصدد «إن أوربا اكتشفت أمريكا لأنها كانت فى حاجة إليها» .

هذه الرغبة فى أمريكا والحاجة إليها وجهت روح الاختراع منذ نشأته القديمة إلى التفكير فى أماكن مثالية مضادة فى جوهرها لصورة أوربا ومخالفة للأوضاع السائدة فيها وإذا نحن درسنا هذه الأماكن جميعا أو أشتاتا وجدناها جديرة بالنظر لأنها تدلنا على

الرؤية الأوربية الأولى للعالم الجديد .

ولست أغالي إذا قلت إن أول فكرة عن أمريكا كانت نابعة من الصور الخيالية التى سبقت اكتشافها ، فجميع الأماكن التى اخترعها الخيال تتركز كلها فى الأرض الأمريكية، وتضفى عليها الفضائل والمحاسن «المرغوب فيها» .

وتحت تأثير الصدمة التى أحدثها الكشف الجديد تحولت الخرافات والأساطير إلى حقيقة واقعة بدلا من تفنيدها وكشف زيفها . وهكذا ظهر من جديد «العصر الذهبى» - الذى ظن أنه ذهب إلى غير رجعة - وذلك فى الأرض الأمريكية التى نجت من آفة التدهور والانحطاط على مدى التاريخ بفضل انعزالها وفقدان أسباب الاتصال بغيرها ، ودخلت فى عصر الحديد الذى بلغ عنفوان القوة والنشاط فى أوربا إذ ذاك . وبدا للناس أن الفردوس الأرضى وبلاد الكوكان قد تحقق فى العالم الجديد بما يمتاز به من أسباب الوفرة والثروة ، وروعة المناخ ، وهدوء الحياة ، وترعرعت الخرافات القديمة من جديد بدلا من اختفائها بسبب اكتشاف أمريكا فأصبح الناس يعتقدون أنها هى بلاد الذهب ، وموطن الأمزونات (مفردها أمزونة ، جيل من المحاربات المستر جلات) وينبوع الشباب .

ولم يوقف اكتشاف أمريكا موجة «الاختراع» الذى ملأ الخرائط منذ العصور القديمة إلى العصور الوسطى بأخيلة الغرب بل لقد حدث العكس ، إذ حفز الاختراع وزوده بدليل محسوس يبرر البحث عن مكان مثالى أى أن اكتشاف أمريكا لم يفند الاختراع ويكشف عن زيفه ، بل لقد زاده تعزيزا وتأييدا . والدليل على ذلك كثرة البعثات التى نظمها الأسبان والبرتغاليون والإنجليز والألمان والهولنديون والفرنسيون بحثا عما يبدو لنا اليوم ضربا من الأوهام : ينبوع الشباب ، ومملكة برستر جون (قديس زعموا أنه أسس مملكة فى آسيا) ، والمدن السبع ، وسيبرا دى بلاتا ، وبلاد القرفة ، مدينة القياصرة ، وبلاد الذهب، والأمزونات . وقام القوم باكتشاف وارتياد شطر كبير من الأراضى الشاسعة في أمريكا الشمالية والجنوبية باسم الخرافات التى آمنوا بصحتها . وكانت قصة الإحباط وخيبة الأمل التى أعقبت كل بعثة هى قصة تأسيس الإمبراطورية الأسبانية .

تأكيد الاختراع

نقل الخيال الغربى الجماعى إلى الأرض الأمريكية المدن والأعمال البطولية الواردة فى

أدبيات الفروسية ، ومجموعة الحيوانات الخيالية ، وعلم النبات التطبيقى ، والأساطير والمأثورات التى انسحب عليها ذيل النسيان .

وخلال السنوات التى أعقبت الكشف الجغرافى ، عكف المؤرخون الأخباريون الذين رافقوا الغزاة ، على التحقق من صحة هذه الأساطير ومدى انطباقها على أمريكا ، فاصطبغ وصف حقائق العالم الجديد ، بالأفكار الأولية السابقة على التجربة والمتولدة من الخيال حتي لقد بدا أن العالم الجديد يؤكد صحة الخيالات الجامحة الواردة فى رحلة «جون مند ڤيل» الخيالية المنشورة حوالى ١٣٥٥ كما يؤكد خيالات القديس إيسيدور الأشبيلى وعجائب رحلات ماركو بولو .

وعندما وصل برنال دياز دل كاستيلو مع هرمان كورتيز إلى مدينة تينوشتتلان وشاهد العمائر الشاهقة البيضاء القائمة على ضفاف الاغون (بحيرة ضحلة) الموشاة بالرسوم الزهرية ، خيل إليه أنه يشاهد عجائب أماديس دى جول . وأكد جنزالو ڤرنانديز دى أڤيدو أن جزر الأنتيل التى نزل فيها كولمبس هى نفس جزر هبريده التى قال القدماء أنها تقع على الشاطئ الغربى للكرة الأرضية على مسيرة أربعين يوما بالبحر من جزر جورجون (الرأس الأخضر) حيث لايزال العصر الذهبى قائما بها .

وهكذا فسر القوم اكتشاف أمريكا بأنه من صنع العناية الإلهية . ويقول فى ذلك بارتلومى دى لاس كاساس مانصه :

«العناية الإلهية تأمر عادة بإطلاق اسم معين على الذين اختارتهم للقيام بأعمال معينة كما يتجلى ذلك فى كثير من فقرات الكتاب المقدس . ويقول الفيلسوف أرسطو مؤلف كتاب الميتافيزيقا أنه يتعين على الناس ألا يخالفوا طبائع الأشياء . ومن هنا تلقى (أى خريستوفر كولمبس) اسم خريستوفر أى حامل المسيح ولقب كولمبس ومعناه المستعمر أى الذى يعمر البلاد بالسكان» ا.هـ .

وهكذا نرى أن أرسطو والكتاب المقدس يفسران كيف قضت الأقدار عليه - عن طريق اسمه ولقبه - أن يكتشف أمريكا حسبما قال مؤرخ سيرته .

وقد قام الأب أكوستا فى كتابه الموسوم : « De natura novi orbis » - وهو الكتاب الذى رأى ألكسندر همبولدت أنه أساس الجغرافيا الأمريكية الحديثة - بشرح منشأ الهجرة البشرية إلى العالم الجديد ، وتنوع الحيوانات والنباتات فى القارة الأمريكية

ابتداء من عهد فلك نوح (عليه السلام). وفى وسعنا أن نورد العديد من الأمثلة ولكن الأمرالمهم هو أن نبين كيف بذلت جهود جادة لتفسير العالم الجديدة عن طريق مقولات معروفة ، وتيسير فهمه للآخرين دون تجاوز فكرة الاختراع .

وفى هذا المعنى كتب ليفى شيراوس مايلى :

« إن الأسبان لم يذهبوا لاكتساب أفكار جديدة بقدر ماذهبوا لإثبات صحة الأساطير القديمة وتنبؤات «العهد القديم» ، والخرافات الاغريقية - اللاتينية مثل خرافة جزيرة أطلانطس (جزيرة خرافية فى المحيط الأطلسى غربى جبل طارق زعموا أنها غارت فى أعماق المحيط) ، وخرافة الأمزونات ، بالإضافة إلى الأساطير التى شاعت فى العصور الوسطى مثل مملكة برستر جون والخرافات الهندية مثل خرافة بلاد الذهب وخرافة ينبوع الشباب» ا.هـ .

وقد أسفرت هذه المحاولة الهادفة إلى التوفيق والمواءمة بين حقيقة الحال فى أمريكا وبين الخيالات والتصورات السباقة عن تكوين فكرة عن أمريكا ، شاعت وتكررت خلال السنوات التى أعقبت اكتشافها وغزوها .

وكثير من عناصر هذه الفكرة التى تبدو متناقضة أحيانا يتمثل فى الأفكار المتأخرة عن أمريكا ، وفيما يعرف اليوم باسم «الهوية الأمريكية» . ومؤدى هذه الأفكار أن أمريكا هى العالم الذى ينبغى أن يكون أى هى العالم المثالى . ولم يتعلق الأوربيون بهذه الفكرة وحدهم بل لقد تعلق بها أهل أمريكا اللاتينية الذين زعموا أن من حقهم الادعاء بأن بلادهم هى «العالم المثالى الأمريكى» .

والخلاصة أن أمريكا - كما قال ليوبولدزى هى المثل الأعلى لأوربا التى رأت فى العالم الجديد ماتتمنى أن تكون أوربا عليه ، ففى هذه الأرض العذراء التى لاتاريخ لها يمكن (بل يجب) صياغة العالم الغربى من جديد على غرارها . وما إن إندمجت أمريكا فى دائرة التاريخ العالمى حتى اقترن مستقبلها بالحنين إلى الماضى الأوربى . وهذا الحنين عبارة عن حالة نفسية يتأجج فيها من جديد أوار المشاعر والأحاسيس التى خامرت النفوس من قبل أى التى تولدت فى الخيال الأوربى الجماعى فيها مضى . وفى وسعنا أن نقول مع جان سرفييه أن الغرب لم يكتشف العالم الجديد ، إنما عاد إلى أصوله وراء مياه المحيط الأطلسى الأزلية .

وهذا والعصر الذهبى والفردوس الأرضى اللذان تم اكتشافهما ساعدا على تمويه العالم الجديد من كل سوء ، وتنزيهه عن كل نقص ، إذ اعتقد القوم أن أمريكا هى صفوة الكمال وأنها هى أرض الميعاد على الحقيقة ! .

وكان العلاج البسيط لبعد هذه الخرافة (أرض الميعاد) الذى يسره عبور المحيط الأطلسى ، هو الأمر الذى جعل تكرار الماضى أمرا ممكنا فى المستقبل إذ أدى إلى إعادة ماضاع من الزمن نتيجة اكتشاف أمريكا . وقد عززت هذه الفكرة خرافة أرض الميعاد التى لعبت دورا هاما فى صورة العالم الجديد ليس فقط فى عهد الاستعمار بل أيضا فى عصرنا الحاضر .

وبفضل اختراع أمريكا الذى أسهم فيما أسماه «إرنست بلوخ» بفكرة «العوالم المثالية الجغرافية» تولدت الأحلام الاجتماعية والجماعية فى العالم الجديد ، وتشكلت فى مجموعات من الصور الذهنية والمفاهيم المتناقضة والمتعارضة فى أغلب الأحيان . وأوضح مثال لذلك أن الصليب الذى أحيا الفردوس الأرضى كان يتعارض مع السيف الباحث عن مدينة الذهب ، وأن البطالة والكسل الناجمين عن الوفرة والثروة فى بلاد الكوكان كانا يتعارضان مع النصيحة التى أسداها الكتاب المقدس : «يجب أن تكسب رزقك بعرق جبينك» - تلك النصيحة التي آمن بها بناة أورشليم الجديدة فى الأرض الأمريكية .

مستنبت جديد للعوالم المثالية

يجدر بنا التنويه بأن أمريكا أصبحت منذ اكتشافها مستنبتا (=مشتل لتربية النباتات) جديدا للعوالم المثالية - إذا جاز لنا أن نستعمل الاستعارة الجميلة التى ذكرها ليزاماليما حيث قال منذ اللحظة التى دخل فيها العالم الجديد دائرة التاريخ الغربى ، ربط هذا العالم بين الخرافة القديمة والعالم المثالى (اليوطوبيا) لأننا - كما قال اكتاثيوباث لن نستطيع أن نفهم أمريكا إذا نسينا أنها تشكل فصلا فى تاريخ العوالم المثالية . هذا ودراسة اليوطوبيا تتطلب دراسة استمرار الخرافات القديمة ، لأن الخرافات الأوربية القديمة التى نقلت إلى أمريكا هى بالذات التى أتاحت الفرصة لظهور فكرة اليوطوبيا فى عصر

النهضة الأوربية الحديثة .

(ثانيا) إنشاء اليوطوبيا (العالم المثالى)

لقد كان للقصص والأخبار التى وصلت إلى أوربا المضطربة فى ذلك الحين - وإن كانت كلها منقولة عن عجائب العصور القديمة أو كتب الفروسية - تأثير مباشر فى مؤلفى نوع أدبى جديد هو النوع المتعلق باليوطوبيا . وبدا هذا النوع بنشر كتاب عنوانه utopia فى سنة ١٥١٦ من تأليف توماس مور الذى تأثر بكتاب De orbe novo المنشور فى ١٥١١ لمؤلفه بدرو مارتيز ، كما تأثر بمجموعة خطابات أمريجوفسبوتشى فى كتابه «الرحلات الأربع» الذى ذاع فى أوربا خلال تلك السنوات .

وقد انتشر النوع اليوطوبى فى ذات الوقت الذى سار فيه غزو أمريكا بخطى حثيثة ، وسار كلاما بإيقاع منتظم يشبه حركة البندول بين نظريات العوالم المثالية ، وممارسة الغزو والاستعمار ، وتقلبت أمريكا بين الأفكار المتعلقة بالبلاد التى «لايعرف لها مكان» «وأطلانطس الجديدة» «والأقيانوسات» «ومدن الشمس» من جانب ، وبين البعثات الجغرافية التى تضاعفت فى البقاع النائية من القارة جريا وراء خرافة أو أسطورة . وأصبحت الخرافة واليوطوبيا من أهداف التجارب العارضة أو المتوالية التي حفل بها تاريخ القرن السادس عشر .

وعلى الرغم من أن النصوص الدينية والكلاسيكية فى العصور القديمة والوسطى كانت منشأ العديد من الكشوف الجغرافية فقد أخذ يظهر بصورة مطردة بحث جديد بشأن تنظيم وإدارة العالم الجديد . وكانت اليوطوبيا تعني قبل كل شئ صياغة مجتمع مثالى صياغة نظرية وعضوية على غرار جمهورية أفلاطون . ولذلك حلت هذه الفكرة بالتدريج محل العوامل الوهمية التي هي من نسج الخيال .

وكان من الواجب أن يتم انشاء هذا العالم البديل أو الآخر بالمجهود الذاتى ، وأن يبدأو العمل بمشروع يوطوبى . وتوارت أمام هذا المشروع الخرافات القديمة والمعتقدات المسيحية بوجود عالم أخروى لايدخله إلامن آمن بالوحى . ويقول فى ذلك ريموند روير : «لم يعد هناك الانسان الذى يحلم بإقامة عالم دينى مقدس ، بل هناك إنسان يقوم بدور الإله» . ولا أغالى إذا قلت إن الرجل الغربى طور قوته الخلاقة منذ اكتشاف أمريكا .

ولذلك فإن معنى البحث الأصلى عن الفردوس الأرضى قد تغير محتواه تغيرا جذريا وإن كان القصد لم يتغير . لم تعد القضية هى استرداد آثار عصر ذهبى لايزال قائما فى ركن مجهول من أركان أمريكا بل القضية هى أن اليوطوبيا تنظر إلى المستقبل من أرض جديدة مليئة بالاحتمالات . القضية هى «تنظيم» مجتمع مثالى عامر بكائنات بشرية حقيقية ويمسك بيده سيف التحدى لانشاء مجتمع بديل تسوده العدالة والمساواة ، بعيدا عن أوربا التى دب فيها دبيب الفساد - مجتمع يناهض الغزو العسكرى ، والسيطرة على أهالى البلاد دون تمييز . وليس معنى هذا توقف البحث عن جنة عدن ، بل المراد هو إقامة يوطوبيا تبزغ شمسها على العالم من جديد . «إن الإنسان يستطيع أن يغير طبائع الأمور، فيخلق طبيعة ثانية» هكذا يؤكد فرالويس الغرناطى . إن اليوطوبيا تلقى على كاهل الإنسان مهمة ومسئولية تغيير الأوضاع فى العالم - وهى ميزة ظلت فى الماضى وقفا على الآلهة . إن الإنسان يستطيع أن يفعل كل شئ ، ويتنبأ بكل شئ ، ويستطيع تبل كل شئ أن «ينظم» المجتمع الجديد . ومن هذا يتبين أن المشروع اليوطوبى هو في جوهره مسألة «تنظيم» تعتمد غاياته على الوسائل التى يتذرع بها .

تنظيم الإقليم

إذا كانت النصوص القديمة هى القوة الدافعة إلى اكتشاف أمريكا لأنها دلت على الاتجاه الذى يجب السير فيه ، فإن نصوص عصر النهضة التي أوحى بها الغزو ساعدت على تنظيم الإقليم الجديد . وجدير بالذكر أن علمانية (الصبغة الدنيوية اللادينية) الفردوس الأرضى المتمثلة فى المهمة التى أخذها الانسان على عاتقه فى الأرض الأمريكية، لاتتنافى مع جوهر هذا الفردوس . وإذا كان كمبانيلا قال فى كتابه مدينة الشمس : «إننا نقرر أن جمهوريتنا ليست هبة من الله ، ولكنها ثمرة جهد فلسفى ، وعقل بشرى» ، فإننا نقول أن هذا «الجهد» يشبه فى كثير من ظروفه مدينة الله الكلاسيكية (=المعروفة قديما) .

ونقول كذلك إن التجارب العملية لليوطوبيا الاجتماعية المسيحية فى أمريكا ، وبخاصة يوطوبيا الفرنسيسكان (= طائفة رهبانية أسسها القديس فرنسيس) ، وبرتولومى دى لاس كاساس ، وفاسكو دى كويروجا ، والجزويت - كلها تتوافر فيها الشروط الأرضية (= الدنيوية) والسماوية اللازمة لمشروع المجتمع المثالى الذى يضم «كائنات لاتعرف الشرور ولا النفاق» كما قال الأب دى لاس كاساس فى وصف الهنود الحمر .

ونجم عن هذه اليوطوبيا المسيحية أن انبعثت روح المسيحية الأولى من جديد ، وعادت الحياة إلى الكنيسة الرومانية فى أمريكا .

ولم يعمد مبشرو الطوائف الدينية الإصلاحية من أتباع المصلح الدينى إرازمس ، إلى تنصير الهنود الحمر فحسب ، بل لقد حاولوا خلال القرن ١٦ إقامة مجتمع نموذجى يهدف إلى تحقيق اليوطوبيا أى المجتمع المثالى الفاضل .

وقد أدت تهمة المناداة بإقامة المجتمع المثالى إلى إطالة أمد «اختراع» أمريكا (= تصوير أمريكا بصورة المثل الأعلى) كما قال مرافال . وتفصيل ذلك أنه ظهرت نظريات هرطقية (نسبة للهرطقة وهى البدعة فى الدين) تدعو إلى إقامة مجتمعات مستقلة فى العالم الجديد . ولكن السلطات الأسبانية رأت فى وقت مبكر أن ذلك يضر بوحدة الإمبراطورية الأسبانية ، وطالب دعاة الحكم المركزى والمطلق باستئصال شأفة كل الأفكار المخالفة وبعبارة أخرى استئصال الاختراع الذى وصموه بأنه فكرة هدامة .

ولذلك اضطرت كل الأساطير والخرافات واليوطوبيا التى روجت القول بأن أمريكا هى المثل الأعلى لأوربا أن تتوارى وتتراجع أمام سطوة التاج الأسبانى فى القرنين ١٧ ، ١٨ ، كما تقرر العدول عن اليوطوبيا المسيحية الاجتماعية .بعد الحركة المضادة للإصلاح الدينى، وظهور دكتاتورية محاكم التفتيش .

بيد أنه إذا كان الاختراع قد رجع القهقرى فإنه لم يختف من المسرح تماما ، فقد ظهر الفكر المثالى فى أمريكا فى لحظات تاريخية أخرى ، إذ انطلقت الخرافات القديمة من عقالها ، متآزرة مع أفكار يوطوبية جديدة تحت أسماء مختلفة ، فى زمن الاستقلال ، وفى فجر القرن ١٨ حين قويت شركة الدول القومية . وهى (أي الخرافات) تكمن أيضا وراء الأفكار المعاصرة الداعية إلى إقامة المجتمع المثالى .

والحق أن دراسة المجتمع المثالى في تاريخ القارة الأمريكية تعد من أعظم المهام التى ينبغى أن يتصدى الرجل الأمريكى للقيام بها . لقد انتقل الأمريكيون من يوطوبيا تصورتها أوربا بالنسبة لأمريكا ، إلى يوطوبيا تصورها الأمريكيون أنفسهم . وهذه بداية ضرب جديد من التحدى ! .

which he includes utopia as a "liberating discourse". He agrees with Horacio Cerutti Guldberg in that America, which was "first a utopia for others", elaborates utopías "for itself", which could be "the full exercise of the right to our utopia".

[19] In Fernando Ainsa, "Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América" (*Anuario Estudios Latinoamericanos no 16, Latino America* a publication of the Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Mexico City, UNAM, 1983, pp. 93-115) we insisted on the distinction between utopia and utopian function, using five particular instances in American history as references.

إدْموند رادار
Edmond Radar

أوربـــا ، مخترعـــة اللغـــات في عصـور النهضـة

يقولون فى أيامنا هذه إنه ظهرت فى أوربا "نهضات" لا نهضة واحدة (ابان القرنين ١٤ ، ١٥) ، تأكيداً لتنوع طرق التعبير التى ظهرت فى تلك الحقبة من الحضارة ، وتذكيراً بصورة المواقف التاريخية الأصلية للشعوب الأوربية فى ذلك الحين . صحيحٌ أن النهضة الأوربية التى ظهرت إبان القرنين ١٤ ، ١٥ سلكت طرقا عديدة فى مواجهة تحديات تلك العصور ، ولكن رؤية القوم للعالم المحيط بهم ظلت واحدةً ، على الرغم من تنوع طرق هذه المواجهة .

بيد أن هذه الرؤية التى لم تكن سوى تَوَجُّهٍ واحد من بين توجهات عديدة ، ليست نتيجة التقليد ، بل كانت نتيجة دافع قوى لايقاوم ، اتخذ أكثر المظاهر تنوعاً ، وعلى الرغم من أن مظاهر "النهضات" تعددت إلى ما لا نهاية ، فإنها جميعا نبعت من مصدر واحد .

وسنحاول فى هذا المقال أن نتتبع هذا المصدر الذى يكمن فى عملية اختراع اللغات . والحق يقال إن هذا الاختراع كان ذا أثر حاسم فى كل ما تم إبداعه من أعمال فى تلك الحقبة من الحضارة .

ترجمة أمين محمود الشريف

ففى ذلك الوقت اكتمل نمو "اللهجات" الشعبية التى تحولت فيما بعدُ إلى "لغات" قومية غنية بموادها الخاصة . وكانت شفهيةً محضة حتى ذلك الحين ، ثم اشتهرت من خلال الأعمال الأدبية الأساسية التى حذا أصحابها فيها حذو الكتاب القدامى ، ودُوِّنت بطبيعة الحال فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه الطباعةُ ، وأتاحت بأسلوبها الفنى الثورى مجالاً فسيحاً لطبع أعمال المحدثين . ولكن هذا الحدث لم يكن سوى رمز ، إذْ تطورت فى الوقت نفسه الفنونُ التشكيليةُ ، وفنُّ العمارة ، والتصوير ، والنحت ، والفنون المسرحية ، وتصوير المناظر الحضرية . وتحولت هذه الفنون جميعا إلى لغات مستقلة لها قواعدها الخاصة التى شملت كلّ الأشكال الممكنة ، بالرغم من تعقيد موضوعاتها .

وتأثرت الموسيقى بدرورها بنظريةُ الهارمونى (علم الايقاع وتآلف الأنغام) التى حكمت التأليف الموسيقى ووثقت الصلة بين "النوتة" الموسيقية والكلمات مما بقى أثره حتى اليوم .

ولا يقل عن ذلك إثارةً للدهشة والعجب ، أنّ لغة العلوم دخلت فى دور التكوين فى نفس ذلك الوقت تقريبا ، وفى مقدمتها لغةُ علم البصريات التى وصلت بذورها الإقليدية (نسبة لإقليدس مخترع علم الهندسة) إلى درجة النضج فى نظرية "المنظور" التى وضعها "ألبرتى" وظهرت فى أعقابها مذكرات "ليوناردُو دافِنْشى التى أدت الى تطور علم التشريح والميكانيكا وعلم القذائف ، والهيدروليكا ، وفن رسم الخرائط ، وعلم المناخ وعلم الديناميكا الهوائية . وفى أثناء ذلك سارت الرياضيات والهندسة والفلك فى مسارها الحاسم الذى أفضى بها إلى كمال البيان والتفكير المنطقى مما حولّه "ديكارت" إلى نموذج المنهج العلمى والفلسفى .

بيد أن التوافق الزمنى المدهش بين هذه الاختراعات فى عالم اللغات ، والفنون التشكيلية والموسيقى والعلوم حدث فى لحظة دقيقة فى تاريخ أوربا إذْ أن الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أشاعت جوا من عدم الثقة كاد يطيح بكل شىء . ولكن حدث العكسُ بالطبع كما هو معلوم ، إذْ كانت هذه الأحداثُ سبباً قويا فى نمو هذه الاختراعات وشرطا ضروريا لإزدهارها ، وسندا لأسلوبها .

١ - نشأة اللغات القومية وظهور الأعمال الاساسية

انتشرت اللغات فى الغرب فى أعقاب الغزوات التى تعرضت لها أوربا فى القرن السادس ، وتفكك أوصال الإمبراطورية الرومانية . ولكنَّ هذه اللغات لم تكن سوى لغات "عامية" لا لسيطرة اللغة اللاتينية ، بل لأن اللاتينية وحدها أصبحت لغةً الحضارة ، وأداةً طيِّعة لخدمة الأوضاع الكنسية والقانونية ، واشتملت على مجموعة من القواعد النحوية تصلح أساساً للآداب المكتوبة ، ودستوراً لكل الانواع الأدبية وغير الأدبية .

وقد تغير هذا الوضع بتأثير حدث أدبى هام ، ألا وهو قصيدة شعرية أسفرت عن تحويل إحدى اللهجات الشعبية إلى لغة قومية . هذه القصيدة هى الكوميديا الإلهية للشاعر الايطالى "دانتى" التى فرضت "التُّسْكانية " على شعوب شبه الجزيرة الايطالية ، أو على الطبقة المتعلمة على الأقل . ومنذ تلك اللحظة استطاعت اللهجةُ التسكانية أن تعبر عن كل ما عبرت عنه اللاتينية ، وحملت فى مدلولات ألفاظها محتوى المشاعر والأفكار . وبهذا بسط دانتى سلطة الفكر على اللغة . ولكن هذه السلطة التى لم تظهرها سوى قوة القصيدة أعلنت استمرار اختراع اللغات الذى انضم الغرب إلى حركته الدينامية . واستحوذت هذه الحركة على قارة أوربا بأسرها ، واطلق عليها اسم "الرِّينا سنْس (Renaissance) ومعناها الولادة الجديدة أو البعث ، وتسمى اصطلاحاً باسم "النهضة".

ومعلوم أن اللغة لا يحملها بأسرها سوى الشعب الذى يتكلمها ، ولكنها لا تكتسب قوتها الكاملة إلا عندما تنمى الاعمال الأدبية المكتوبة طاقتها الكامنةً الى الحد الذى يتسع له الفكر والذاكرة .

وفى عصر المأثورات الشفهية توصل الشعبُ بوجه عام إلى اختراع اللغة ، وظهر هذا الاختراع بالازدهار التلقائى للتعابير الشفهية والأغانى والمواويل الشعبية ، والتهويدات (جمع تهويدة وهى الأغنية الرقيقة التى تغنيها الأم لطفلها لتغريه بالنوم) . وحفظ الناس عن ظهر قلب كل ما يقال ، ووجدوا فى ذلك متعةً ولذة . وتلقت لغة التخاطب حافزاً قويا من العواطف والمشاعر والانفعالات ولما تولى الأفراد الموهوبون بعد ذلك مهمة الاختراع - وهم شعراء الملاحم وحفظة الأساطير ، والشعراء - ذاع إنتاجهم على الفور ، بسبب انغماسهم الكلى فى المأثورات الشفهية . وقلما تُعرف أسماءُ هؤلاء الشعراء لاختلاط

بعضها ببعض .

ومن ناحية أخرى فإنه متى تم تدوين اللغة تراجع الانتاج الشفهى إلى المرتبة الثانية ، وتم اختراع اللغة عن طريق الاشتغال بتدوين النصوص الذى يصبح من اختصاص الشعراء والكتاب . بيد أن هذا التدوين يتطلب المقارنة بين مجموعات المأثورات الشفهية ، والإلمام التام بالإعراب وبناء الجملة ، ومدلولات الألفاظ والعناصر الصوتية (الفونيمية) فى اللغة . وكما قال "بول فاليرى" "إن مهمة الشعراء هى ابتداع بعض الاستعمالات الكاملة فى اللغة القومية" .

ولذلك يحق لنا أن نقول إن اختراع اللغات القومية فى عصر النهضة تم على يد شعرائها ونُحاتها وعلمائها ، وان الانتقال من التراث اللغوى المشترك إلى الكلمة المكتوبة كان علامة على بداية النضج أى بداية النهضة .

وحين ألف دانتى "الكوميديا الالهية" أتاح للغة التسكانية وسيلة للتعبير عن المعانى الحديثة . وعبر "بترارك" و "بُوكا شيو" أيضا عن أنكارهما باللغة التسكانية مؤكدين السمات العصرية لهذه اللغة ، وقدرتها العجيبة على التعبير عن المعانى الحية . وأصبح دانتى نفسه هو الداعية إلى نظرية جديدة فى نظم القريض ، تجلت فى قصيدته De vulgari eloquentia التى جرى فيها على تأليف البيت الشعرى من أحد عشر مقطعاً فى القصيدة كلها ، وأظهر أنه يهدف من استعمال السجع فى القصيدة الى "تصعيد"(١) كلمات اللغة بالمعنى الكيميائى لهذه الكلمة !

---

(١) التصعيد فى الكيمياء هو تكرير مادة صلبة بتسخينها ثم تكثيف البخار المنبعث منها ، وبذلك يتم تحويل المادة الصلبة إلى ما أسمى منها . هذا هو المعنى الكيميائى للكلمة . أما تصعيد الكلمات فى اللغة فالمعنى هنا مجازى أى تهذيب الكلمات وصقلها . وهذه هى عادة الشعراء النجيدين أمثال دانتى الايطالى والشاعر العربى المشهور زهير بن أبى سلمى الذى كان صاحب روية وتهذيب لما يقول حتى قيل إنه كان ينظم القصيدة فى أربعة أشهر ، ويهذبها فى أربعة أشهر ، ويعرضها على خواصه فى أربعة أشهر فلا يظهرها إلا بعد حَوْل ولذلك سميت قصائده بالحوليات . ويقول الشاعر العربى فى هذا المعنى :

لا تعرضنَّ علـى الرواة قصـيدة ... مالم تكن بالغت فى تهذيبها

فإذا عرضتَ الشعر غير مهـذب ... ظنوه منك قصائداً تهذى بها

ويلاحظ أن هناك جناساً تاما بين كلمتى : تهذيبها ، وتهذى بها .

يا للعجب ! لقد دلنا ذلك الشاعر الفلورنسى (نسبة لمدينة فلورنسا الايطالية التى أنجبت دانتى) على "تصعيد" الكلمات منذ سبعمائة سنة . وتذكرنا تجربة دانتى فى هذا المجال بتجربة "سنت جون بيرس" الذى هذب اللغة عن طريق مراعاة القواعد النحوية فيها حيث قال "اننى رجل نحوى" . ولكن دانتى الشاعر طور هذا المعنى النحوى الى خدمة الأغنية فكان ذلك فاتحة عالم جديد . وهكذا عرف الشعب الايطالى فى قصيدة دانتى لغةً منتقاةً ومؤثرةً بحيث أصبحت لغته الخاصة .

ولكن رسالة دانتى لم تقتصر على منح بلاده لغةً حديثةً عصريةً عن طريق نقله الأفكار الجريئة إلى آفاق عصره بل تجاوز ذلك إلى فتح الطريق أمام اللغات الأوربية كى تتحرر من أغلالها ، حيث لم يكن أمام هذه اللغات من سبيل لمعرفة خصائص الأدب الصحيح إلا بتحولها من لهجات "شعبية" إلى لغات "قومية" على مثال ما حدث للهجة التسكانية ، وقد تضاعف تأثير ذلك العمل الأدبى العظيم أعنى الكوميديا الالهية ، نتيجة النجاح المدهش الذى حققته القصيدة المعروفة باسم "السُونيته (Sonnet) فى أوربا وهى تتألف من ١٤ بيتاً .

ويرجع أصل السونيته إلى بداية ظهور قصيدة "دولسى ستيل نيوفو" التى ابتدعها "جويدو جوينيزلى" فلفتت نظر دانتى ، وأضاف إليها نظرية تنبأ فيها بمصير اللغة بكل وضوح .

ثم اتخذ بترارك من السونيته أداةً بارعةً للتعبير عن المزاج الغرامى المتغير للعاشق الوّلهان ، مما يشهد بنمو الوعى الذاتى الذى كانت الشهوة الجنسية هى المحرك الرئيسى له .ولكن يقظة هذا الوعى الذاتى بتأثير الشهوة الجنسية ، بدلاً من أن تتمشى مع أحكام العواطف التقليدية ، تجاوزت حدها مما دعا إلى فرض بعض المحظورات عليها . وهكذا ظهرت لغة جديدة للتعبير عن العواطف والانفعالات التى لم تتوافر لها الأداة اللغوية للتعبير عنها حتى ذلك الحين .

وكان لهذه الحساسية المفرطة ، بالغُ الأثر فى الحياة الخاصة وفى أداء اللغة إذ أدت الى السمو بالسونيته الى أعلى مراتب الكمال ، مما شجع اللغات القومية . وقد أظهر دانتى - وهو أول شاعر حقيقى وباحث نظرى فى هذا الفن - أن السونيته هى أشبه بآلة موسيقية رائعة . ثم تلاه بترارك فنشر هذا اللون من القصائد الشعرية . وإذا بحثنا عن

السر فى نجاح هذا الفن لم نجد سببا سوى تحرير العواطف "واللغة" والأخلاق الذى نجم عن هذا النوع من الأعمال اللغوية .

وقد قارن "رومان جاكُبْصَن" بين السونيته والقصيدة المؤلفة من أربعة أبيات ، فأكد وجود هذا المزيج البارع من التناسب ، واللا تناسب ، وبخاصة المزيج من التراكيب الثنائية على مستوى العلاقة بين الأبيات ، مما أكسب السونيته الايطالية الدوام والانتشار .

بيد أنه يجب أن نسأل : لماذا كفل التركيب المهذب أسباب الانتشار والدوام للسونيته؟ الجواب عن هذا أن تطور السونيته لم يقتصر على التراكيب اللغوية البيانية بل امتد إلى تراكيبها القادرة على الانتشار . وقد أتاحت دقة التركيب انتشار اللغة التى صيغت بها الأغنية . ومن هنا ساعد حب الفن لذاته السارى فى اللغات الحية الأوربية على التركيز على هذا النوع الأدبى (السونيته) وبخاصة إذا علمنا أن الطابع الثقافى للسونيته يقوم على أساس الأشكال الوطنية للأغنية ، أى أنه يستلهم الأغانى البدائية الشعبية . ولذلك فإن هذا الطابع الثقافى الذى يحترم الأغنية البدائية يضفى على السونيته طابع الأصالة الذى يشمل كل تعبيراتها المهذبة . وقد قلنا إن اللغات هى قبل كل شىء تعبيرات للشعوب التى تتكلمها . والرجل المثقف الذى يسمو باللغة إلى أعلى المستويات لابد أن يخلق عملاً مثمراً منتجا متى استمد وَحْيه من المصدر الأول لنشاطه ألا وهو المصدر الغنائى . ومن المشاهد فى بداية اللغة ان الشاعر يحتفظ فى قمة انتاجه بالمعدن الأصلى للأغنية .

وقد زوَّد الشعراءُ "الأنكريون" (نسبة للشاعر الأغريقى أنكريون الذى اشتهر بقصائده الغرامية والخَمْرية) – وهم فرجيل ، وهوراس ، وأُوفيد ، ودانتى ، وبترارك ، وبوكاشيو – اللغات القوميةَ بمادة غزيرة أعطتها دفعةً قويةً إلى الأمام . وتفصيل ذلك أن الفنانين على عهد النهضة ارتضعوا من أفاويق النماذج القديمة ، وصَبَّتْ نفوسُهم الى محاكاتها فى اللغات العامية التى افتقرت إلى أعمال أدبية كى ترقى إلى مستوى اللغة الأدبية . وكان القوم فى استعمالهم العادى للغة يدأبون على استخدام معانى الألفاظ التى تعود عليهم بالنفع فى حياتهم اليومية متحاشين أو رافضين الألفاظ المشتركة (=ذات المعانى المتعددة) ، ولكن إقبالهم على نماذج القدماء شجع الكتابة التى تُثرى اللغةَ بفيض زاخر من الكلمات الرنانة والمسجوعة . ولذلك لا ندهش إذا رأينا تيارات متميزةً تعيش جنبا إلى

جنب ، ويعمل كل منها على تحرير اللغة العامية : فمن ناحية ألمَّ الإنسانيون (=أصحاب الفلسفة الإنسانية التى تؤكد قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق ذاته) باللغة الحية الأصلية إلماماً معقولاً ، متأثرين فى ذلك بترجمة أعمال القدماء ، وكثيراً ما وضعوا لهذه اللغة قواعد نحوية . ومن ناحية أخرى أنتج الشعراءُ أعمالاً أوصلتها الطباعةُ إلى أيدى الجمهور ، وأتاحت للغة القومية حياةً أدبيةً كانت وقفاً على القدماء حتى ذلك الحين .

ومن المشاهد أن اللغة المجهولة فى بلاد أجنبية تدمدم فى الآذان كما تدمدم الغابةُ إذا عصفت بها الرياح . وهذه هى اللحظة الوجيزة جداً التى يتذوق فيها المرء الروعة الموسيقية لأى لغة من لغات الشعوب . وهذه الروعة الموسيقية تشعرنا بالطاقة الكامنة فى هذا اللغة، وهى تتجلى عادة فى الأغانى الشعبية لهذه الأمة وقد اقترن تحرير اللغات الحية فى جميع ربوع أوربا بنمو اللغة الموسيقية التى تمتُ بصلة وثيقة لتحرير "الكلمة" . وفى وسعنا أن نلاحظ هذه الظاهرة الجديرة بالاهتمام فى وقت مبكر يرجع إلى ظهور أغنية "دُوسِنْتو" فى مدينة فلورنسا والحق أنه ليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إذا علمنا أنه ظهر فى تسكانيا لون من الموسيقى يخضع أساساً لارتقاء الصوت والنص وبناء الجملة . وكانت أغنية "دُولسى سنيل" وأغنية "كنزونى" والسونيته ، رائدةً لهذا الاتجاه . ولكن الأمر تجاوز دائرة المثقفين ، إذْ أصبحتْ الأغانى الشعبية مصدراً لإلهام الشعراء والموسيقيين ، حيث استمدت الموسيقى إلهامَها من امتزاج الصوت والكلمة ابتداء من الأغانى الكرنفالية (الترفيهية) للموسيقى "لورنزو دى مديتشى" إلى أغنية "فروتولا" وهى من أغانى القُدَّاس طبقاً لأرجح الأقوال ، ومن أغنية "ڤيلا نيلا" الساخرة إلى موسيقى "المادريجال" (موسيقى موضوعة لقصيدة غزلية) التى تتعدد فيها الألحان . وقد استمدت الموسيقى الهامها من امتزاج الصوت والكلمة واخترعت - بفضل هذا الامتزاج - أشكالها ، واكتشفت آلاتها .

وحدث هذا التطور فى روما ابان القرن السادس عشر وذلك فى "موتيتات" الملحن الايطالى "بالسرينا" (الموتيت Motet لحن موسيقى كُورالى متعدد النغمات) حيث تستمد الموسيقى ألحانها الجميلة من النص . وعلى الرغم من أن هذه العملية لم تعد إلى الحياة إلا فى نهاية القرن السادس عشر فقد كانت فى واقع الأمر وليدة تطور استمر دون انقطاع منذ أن تقرر الغناء من النص ومنذ أن تشجعت الدراسات الكورالية فى الفرق

الموسيقية فى فلورنسا ثم فى إيطاليا كلها أى فى روما والبندقية ونابلى .

ويمكن تفسير ظهور "الأوبرا" (المسرحية الغنائية) على هذا النحو أيضا ، إذْ ظهرت فى إطار العلاقة بين اللغة والغناء . وتطور هذا اللون من الفن الذى ابتدعه "مُنْتـڤردى" متصلاً باستمرار بمعانى لغة الحديث ، وأسفر عن أغنية مشحونة بالأحاسيس والأشجان . ويتسم فن منتڤردى فى المجال الموسيقى بالدقة والمعرفة .

وكان الإنسانيون الفلورنسيون يرغبون فى احياء الحديث التراجيدى الذى يرثى فى غنائه لمصير الإنسان الواقع فى أسر الشهوة والغناء . ولذلك اعتقدوا أنهم حين يمزجون بين الشهوة والموت يستطيعون إعادة الحياة الى التراجيديا القديمة كان هذا تفكيرهم وقصدهم المعلن على الأقل . ولما كانت اللغة الايطالية قد ارتبطت بالموسيقى وكأنها نابعة منها فقد اكتشفت فى الأوبرا لوناً موسيقياً جديداً .

وهكذا ظهرت الأوبرا ، وهى فن وليد تماما على الرغم من أن تطوره شابه شىء من التعمل والتكلف . بيد أن هذا التعبير الفنى الغريب قد وُلد من أصل نسيناه - واحيانا ننكره - ألا وهو "تكلم وأنت تغني" ولكنه يفسر لنا السبب فى ان الأوبرا لا تزال تخلب ألبابنا حتى اليوم ، مهما اختلف الرأى فيها .

إن أصل اللغة يرجع إلى الكلمة التى يتغنى بها المرء ويترنم بها كما قال جان - جاك روسو بحق . والأوبرا هى الشارة واللحن المميز للعمل الغربى المشترك ألا وهو الاختراع اللغوى والموسيقى .

وبالتوازى مع الأوبرا وقبلها بقليل ظهر فن الكَرْصَته (كلمة منحوته من كلمتين : كثرة + الأصوات أو تعدد الأنغام) فى عصر النهضة ، وفتح بابا من التجريب فى مجال الموسيقى انبثقت منه الألحان الموسيقية الكلاسيكية . وتم الابداع الموسيقى من قوالب غزيرة الإنتاج امتزج فيها الصوت واللحن معا . ونقول هذا على وجه الدقة حيث ان النص فى الكَرْصَته الدينية المقدسة يدفع الملحن إلى ارتياد الطِّباق الموسيقى وخلق العمارة الموسيقية . وفى بداية الموسيقى الغربية جرت تجارب مُبهرة فى مجال الكرصته إبان عصر النهضة كما جرى إختبار قوانين الهارمونى . ولم يستنفد هذا الإنتاج الموسيقى الغزير أغراضه حتى الآن .

وفى ١٥٥٨ وضع الملحن والباحث النظرى "جيوسيب زرلينو" البندقى الأصل ، نظرية "الهارمونى التام" بناءً على تجارب أساتذته ، وهى نظرية مبنية على تآلف الأنغام ومعادلة لقواعد اللغة وبناء الجملة حيث يوجد تشابه بينها وبين المثلث اللغوى (أنا - أنت - هو) وتشابه مماثل بين هذا المثلث والمحاور الثلاثة لنظرية المنظور (موقع الرؤية المقابل للضمير "أنا" ، ومخروط الابصار المقابل للضمير "أنت" ، والأفق المقابل للضمير "هو" وهو ما سنشرحه فيما بعد .

وهنا نجد ذلك التركيب التوليدى (=القابل للانتشار) المشترك بين اللغات الأدبية ، والموسيقية والتشكيلية والعلمية التى كانت أوربا بمثابة "المسرح الكلى" لها فى عصر النهضة . وهذا هو الحدث الذى نريد أن نبين أهميته العقلية والجمالية عن طريق تسلسل الأفكار الذى يقودنا الآن إلى الكلام عن التصوير .

٢- لغات الفن

قبيل قصيدة الكوميديا الالهية ظهرت الصورة الجصِّية الجدارية للفنان الايطالى "شيمابو" التى وصفها معاصروه بأنها "حديثة" . وكان المصورون هم أول من أرسى الأسس التى ساعدت على خلق لغة الفن ، وكشفوا عن التراكيب اللغوية على المستوى البدائى للاشارة والحركة . ذلك أن الكلام مسبوق بالايقاع والحركة والمحاكاة التى ترد مصدره الى الرغبة والعاطفة أو الحقيقة . ويمكن أن نقول بصفة خاصة إن هناك تشابهاً قويا بين اللغة الشعرية فى أغنية "دُولسى ستيل نيوفو" ، وتنظيم صور القرن الرابع عشر ، يبدو واضحاً لكل ذى عينين . ويؤكد "رومان جاكُبصَنْ" هذه الفكرة بعقد مقارنة أساسية بينهما تدل على أن شعر أغنية "دولسى" بكل تراكيبه النحوية المعقدة والغريبة ، والفنون التشكيلية فى نفس الفترة والخاضعة لقوانين الإنشاءات الهندسية الصارمة - كلاهما يثير تلك المسألة الدقيقة التى لم يسبر أحد غورها حتى الآن ، ألا وهى أهمية العمليات الأساسية التى تشكل روائع الأدب والتصوير والنحت فى السنوات الأولى من القرن الرابع عشر .

إن العودةَ إلى مراعاة النسب القديمة فى صنع التماثيل خلال العصر الرومانِسْكى (أوائل العصور الوسطى حيث راج طراز فى فن العمارة بين عهدَىْ فن العمارة الرومانى وفن العمارة القوطى) والعصر القوطى ، والعودةَ إلى إدخال التعديلات المتفقة مع أسلوب العمارة عند الرومان ، والتى اتبعها فى تسكانيا منذ بداية القرن الرابع عشر كلٌّ من

"جيوتو البيساني" و "أرنُو لفو دى كامبيو" - بالإضافة إلى مناظر المسرح الحضرى فى العصور الوسطى - كل أولئك تطلب اتباع منهاج يجمع بين الحلول التى يتيحها أسلوب فنى دقيق . بيد أن هذا الأسلوب الذى طبق وفقا لمنطق رياضى صريح ، أصبح فى القرن الخامس عشر موضوعاً لبرنامج يشمل كل تعابير الفن . وقام المهندس المعمارى الايطالى "برونيلسكى" بتطبيق نظرية "المنظور" فى فن العمارة ، والتزم بها المصورون والنحاتون ، والمهندسون الحضريون ، ومصممو المسارح . ثم تم تطبيقُها بعد قرن من الزمان على مناظر الأوبرا مع مراعاة قواعدها الدقيقة . ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن تلك القواعد سيطرت على "الغرب" لمدة تربو على ٤٠٠ سنة .

وقد عكف "برونيلسكى" على دراسة نظرية المنظور التى تكررت فيها الأخطاء . فوضع فى ١٤٢٠ طريقة منطقية يمكن بها رسم المنظور بدقة هندسية ، إذ استخدم نظاما بارعا فى تهيئة الظروف العملية لتقاطع "هرم الإبصار" مع مستوى رأسى معادل لمستوى صورة زيتية وبذلك عرف هذا المهندس الفلورنسى الوسيلة التى يستطيع بها أن ينشىء المخروط البصرى الصحيح بكل دقة .

ونحن نعلم أنه اختار الميدان المواجه لكنيسة "سانتا ماريا دى فيورى" لإثبات صحة نظرية المنظور ، فأقام فى الميدان منصة وضع عليها صورةً ولوحاً على التوازى أحدهما أمام الآخر . وجعل فى اللوح ثقباً ينظر منه الرائى الذى طُلب منه أن ينظر إلى الصورة ، فرآها صورة بيت المعمودية ، "سان جيوفانى" وكان بيت المعمودية الحقيقى مختفيا وراء الصورة ، وتقاطعت الصورة مع المخروط البصرى الذى كان يجب أن يربط عين المشاهد ببيت المعمودية المشهور . ولكن عندما أُزيلت الصورةُ رأى المشاهد على الفور المبنى الرخامى الحقيقى يتلألأ فى الشمس وبذلك ثبتت صحة نظرية المنظور .

ولكن ما لم يوضحه هذا البرهان هو تلك المشكلات العقلية والجمالية العديدة التى توصل "برونيلسكى" إلى حلها فى التصوير الصحيح للعالم المرئى . وأعجبها أنه أقام هذا البرهان على أساس رسم تخطيطى يمكن تبرير كل نقطة فيه ، إذْ أمكن بواسطة عمل هندسى صِرْف رؤيةُ أفق مكشوف ولا نهائى بطريق الحساب والعقل .

إن كنيستىْ "سانتُو سبيريتو و "سان لورنزو" فى مدينة فلورنسا هما شاهدٌ من الحجر على شبكة هندسية ترتفع فيها الأعمدة الرأسية من الأرضية التى يزيد من فخامتها قفزةٌ

الأقواس والقباب الصغيرة من هذه الأعمدة المرتفعة . وتصطدم العينُ بقوة ديناميةٍ منبعثة من مخروط المنظور بواسطة بناء يهتز فى الفضاء كما يهتز صارى السفينة بواسطة الرياح فى بحر خلو من الجليد .

وفى معبد "بازا" وهو آخر أعماله - عمد برونيلسكى الى استخدام لا نهائية نقطة التلاشى فى المنظور الرياضى كى يبرز عنصر الجمال فى العمارة .

وعند الوقوف داخل هذا البناء ، يمكن للعين أن تلمح حركة الأعمدة ، والأقواس ، والأطواق الحجرية المنقوشة حول المبنى إلى النقطة البؤرية للصور الدائرية فى المتدليات الأربع من القبة المركزية ، وهو منظر أخاذ يخلب الألباب ، ويتألف من مجموعة من الخطوط المتلاشية . ويستطيع المشاهد أن يرى النقطة التى وضعت اصطلاحاً فى اللانهاية التى لا وجود لها إلا من الناحية الهندسية والعقلية .

وهنا تصور برونيلسكى نوعا من فن العمارة يتسم بالمبالغة الهندسية المحضه فى الاسلوب والطراز . ذلك أن الكتل البسيطة المتعامدة في روما القديمة نقشت بالحجارة الرسم البيانى التخطيطى للتصميم الذى رسم بالنسب الذهبية : فكل شىء وكل عنصر لم يعد يظهر فى العلاقة الذاتية والعَرَضية التى يظهر فيها عادة ، وانما ظهر فى علاقة تعتمد على النشاط العقلى وتنبعث منه .

وبفضل المناظر التى تَستْخدم نقطةَ المنظور المتلاشية نحو اللانهاية الاصطلاحية ، استطاع بُرُونيلسكى أن يجد نقطة توازن لتلك الروحِ الشعرية المعلقة بين السماء والأرض ، الموزعةِ بين الاهتمام بالشئون الدنيوية والرؤية المقدسة الموروثة من العصور القديمة . وبسبب هذه الروح الشعرية أصبح الاشتغال بفن العمارةُ مهمةً لا نهائيةً ، بين الممارسة المادية الخاضعة لأحداث الحياة العارضة ومشروع الوحدة الفنية الذى يتكرر باستمرار ولا يمكن العدول عنه أبداً ، وعن طريقه انفتح الطريق أمام أفكار "ألبِرتى" الحضرية التى تعود فتظهر - ضمناً لا صراحة - فى كثير من المشروعات الحضرية الأوربية ، ابتداءً من مشروع "شامب إليزيه" إلى مشروع "نيوزكى" مرورا بمشروع "لى كُوربُزْييه" .

وبعد أن عهد برونيلسكى بطريقة المنظور الرياضى الى صديقه مَسَاشيو" انتقل فن التصوير الى مرحلة جديدة فى تاريخ الحضارة . وذلك بأن الرجوعَ إلى الهندسة الذى قضت

به نظرية المنظور ، اضْطَرَّ المصورين الى استخدامه فى كل أعمالهم الفنية طبقا لمنهج سابق على منهج العلوم .

وكانت هذه لحظة حاسمة استثنائية حيث انتظمت شبكةٌ قوامُها الحساب ، كلا من الرؤية فى جِدَّتها وسذاجتها المتهدجة وقوتها الدافقة ، والحقيقة فى وفرتها الزاخرة . وهنا تكتمل الوحدة المتناقضة والخصبة بين الحَدْس والعقل حيث يتناقض المشهد المادى مع شذود شبكة المنظور مما يضطر المصور الى التذبذب - إلى ما لا نهاية - بين النظر الى فنه تارة بعين الحس ، وتارة بعين العقل . وبظهور "مساشيو" - وبمجرد استخدامه لنظرية المنظور - دخل فن التصوير الغربى - بعد ان تزود بالنظرية التى يهتدى بها فى تطوره - فى سلسلة من التجارب التى صنعت تاريخه . وكان هذا التاريخ وليد نظرية المنظور الفلورنسية التى كانت جماع التجارب السابقة ، والتى دلت على أن الفنان التسكانى أنشأ صورة مضيئة ومنظمة طبقا لحركة تتولى التوزيع والتحكم وحسن التصرف وتؤدى إلى انجاز عمل فنى يتسم بالذكاء والشجاعة .

وقد أعلنت ضربات فرشاه "مساشيو" بحق وبقوة عن آلية (ميكانزم) نظرية المنظور التى علمها له برونيلسكى . وبفضل هذا الأستاذ اتخذت الغريزة الفطرية (عند مساشيو) شكلا ماديا يتمثل فى مراعاة القواعد الهندسية فى فن التصوير ذلك أن نظرية المنظور زودت مساشيو بقواعد رفعت تعبيره الفنى إلى مرتبة الأسلوب المتميز أى الى مرتبة لغة تحمل الجميع على الاعتراف بها ومحاكاتها . والحق أن نظرية المنظور بلغت على يد مساشيو أعظم قوة بلغتها منذ عهد "الإتْروسكيين" وكانت هذه هى المرحلة الحاسمة التى استفادت من تجارب الأجيال السابقة وكانت فاتحة لأربعة قرون من الإبداع فى فن التصوير .

ويمكن أن نقول إن تاريخ التصوير الغربى يتمثل فى اتجاه المنظور إلى التعبير التصويرى . وإذا اراد المرء أن يحدد هذا الاتجاه اتضح له أن المنظور قام بوظيفة القواعد التشكيلية لفن التصوير ، واختراع لغة واحدة خلال ما يقرب من ألف عام ، وتشكيل خيال جماعى أشبه بالقصيدة أو الملحمة الواحدة ولكن لا يزال مجال القول فى هذا الموضوع ذا سعة . ذلك أن المنظور لا يمت فقط بصلة لتوليد لغة واحدة فى فن العمارة ، والتصوير ، وبالتالى فى فن النحت والمناظر الحضرية والمسرحية التى كفل المنظور وحدتها بل انه يمت

أيضا بصلة - بالتوازى مع هذا وفى نفس الوقت - إلى ظهور اللغة العلمية التى تحددت معالمها من جديد بعبارات اصطلاحية دقيقة ، مستمدة من العبقرية الإغريقية .

٣- لغة العلم

ان التفكير الذى دعت إليه نظرية المنظور جعلت المصورين فى عصر النهضة أشبه بعلماء الهندسة والرياضيات ، إذْ آمنوا بأنهم عرفوا العمليات الحسابية التى تحكم الكوْن . ولذلك نجد أن مذهب "الأفلاطونية الجديدة" الذى قال به فتشينو يجمع بين الفن والنشاط العلمى الذى بدأ ينظر إلى الكون من وراء كشف النقاب عن كُنه الأسرار المقدسة .

وكانت مدينة "أُربينو" فى القرن الخامس عشر هى ملتقى المهندسين المعماريين ، والعلماء ، والفلاسفة . وكان "الكُنْدوتير (= زعيم عصابة من الجنود المرتزقة) "جويدو دامُونتِفلترو" هو راعى هذه الفئات . والحق أن فِتشينو ، وألبرتى ، وباسيولى ، وفرانسيسكو دى جيورجيو مارتينى ، وبييرو ديلافرانسيسكا وغيرهم ، قد استهوتهم الإقامةُ فى مدينة أربينو ، لوجود مدرسة الرياضيات بها ، وسرعان ما جعلت هذه الجماعةُ من أربينو مدينةً طبَّقت (= عمت) شهرتُها الآفاقَ .

وكان راعى الجماعة - "جويدو دا مونتفلترو" - من أوائل رجال الحرب الذين استخدموا الأفكار الهندسية فى علم القذائف . وكان جويدو يتباهى فخراً بأنه أحرز انتصاراته دون أن يتكبد سوى القليل من الضحايا ، ويعزو ذلك إلى إلمامه بفن إطلاق النار وكان من أوائل رجال العصابات الذين اهتموا بالمدفعية واستراتيجية الحشد الفورى للقوات الحربية ، وذلك عن طريق المامه بعلم الحركة المحكومة بالحساب . ومن هنا استطاع أن يبتكر طرقاً مختصرة لتحريك قواته فى المناورات التى أطاحت بأعدائه ، وحققت نتائج مذهلةً فى استخدام السلاح .

وظهرت بعد ذلك أولُ دراسات علمية عن نظرية المنظور أولها دراسات المهندس المعمارى "ألبرتى " عن فن العمارة والتصوير ، وسرعان ما تلتها دراساتٌ أخرى عن علم التشريح والفيزياء ، والميكانيكا ، والفلك بقلم بييرو ديلا فرانسيسكا ، وباسيولى ، ودافِنْشى ، ودُورَر ثم فيساليوس ، وجاليليو . وكانت هذه الدراساتُ مبنيةً على التفكير والاستدلال الرياضى وبذلك تميزت جذريا عن مجموعة الصيغ العملية والتعويذات

الخيميائية (نسبة للخيمياء وهى علم الكيمياء القديمة وكان هدفها تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة وفى مقدمتها الذهب) التى ساعدت الطباعة على تداولها وانتشارها ولكن أيامها كانت معدودة .

وتنوه المؤلفات الحديثة والشائقة "لهيوبرت دامش " عن أصول المنظور ، بأهمية برهان ألبرتى . وهذا البرهان الذى اراد ألبرتى أن يكون مرشداً ومفيداً للمصورين سابق على ظهور الهندسة الإسْقاطية . ولهذا يرى "دامش" بحق أن كتاب البرتى الموسوم "De pictura" من الكتب الحديثة الأساسية لأنه يُعد من النماذج العلمية البارعة .

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن برهان ألبرتى المبنى على النظر العقلى سيطر على تطور العلوم والفضاء ، إذْ أنتج الهندسة الإسقاطية والوصفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وعالج بصورة مباشرة المسائل العلمية - العقلية التى يتصل فيها العلم بالفن حتى ظهور دائرة معارف "دِيدْرُو" الفرنسية دون أن يغفل التطور العقلى للتكنيك (التِّقْنية) .

ويشجعنا مثالُ ألبرتى على دراسة اللحظة التى فتح فيها الفنانُ - طبقا لمنطق فنه الحى - الطريقَ أمام العلم الجديد . ويقول فى ذلك "بيكاسو" الفنان المشهور قولته المعروفة: "أنا لا أبحث وإنما أجد" (يشير إلى المثل المعروف : من يبحث يجد)

والسؤال الذى يطالعنا هو : كيف "وجد" هؤلاء المبدعون الظروفَ التى تقرر وتحدد المنهج العلمى ؟ كيف يمكن أن يؤدى المنهجُ الفنى إلى كشف علمى يبدو أنه هدف يلذ السعْىُ اليه كما لذَّ السعىُ إلى بلوغ الكمال فى فن التصوير ؟ هذا هو الحدَث الغريب الذى أوضحه كل من ليوناردو دافِنْشِى ، وألبرخْت دُورَر .

فى القرن الخامس عشر اختار ليوناردو دافِنشى نظرية المنظور ليسترشد بها فى أبحاثه الخاصة بعلم البصريات ، والميكانيكا ، ورسم الخرائط ، وعلم القذائف . ولم تجد أفكاره فى مجال الهيدروليكا والديناميكا سبيلها الى التطبيق إلا فى القرن العشرين .

وقد ساعد رسم الأجسام العارية ليوناردو دا فنشى على اثبات بعض الحقائق التشريحية التى أمكن لأول مرة - بفضل طريقة المنظور - التعبير عنها بالرسوم التخطيطية ذلك أن تلافيف الأعضاء الباطنية - فصوص المخ والقلب والأمعاء - لا يمكن إبرازها على الورق إلا بهذه الطريقة وباستخدام المنظور كوسيلة فى البحث والدراسة التى

يمكن فيها التحكم بالحواس - أرسى النشاطُ الفنى - فى الملاحظة والسيطرة على الطبيعة - نموذجاً للنشاط العلمى البصرى والنظرى معا . ويقول فى ذلك ليوناردو بصراحة : "لا غنى لعالم التشريح عن معرفة المنظور" .

وإذا كان ليوناردو قد استعان فى رسومه (بقلم الفضة) للحصان والقط وابن عرس والطير ، بحدسه فى معرفة تراكيب خِلْقة الكائن الحى ، فإنه لم يستطع أن يحرز تقدما جديداً إلا بافتراض أن العين تزود موضوع الرسم والتصوير بشبكة من الحساب والهندسة تكشف عن العلاقة بينه وبين البيئة المحيطة به وتتيح الاستمرار فى كشف النقاب عن كنه أسراره وكان شعار هذا الفنان هو "الاصرار على التكرار" أى تكرار التجربة ، ونحن ندين له بأول تصور "للطريقة التجريبية" وقد أثبت ليوناردو بصفة قاطعة صلةَ الفن بالعلم ، ويقول فى ذلك : "إن علم التصوير المقدس يعالج أعمال الانسان وعن طريق الأساس الذى يقوم عليه وهو الرسم يعلِّم المهندس المعمارى التأكد من أن البناء الذى يشيده يسر الناظرين (بفتح الراء وكسرها) . وكذلك القول فى الخزّافين والصاغة والنساجين والمطرزين (المزخرفين) . وقد اخترع فن التصوير الحروف اللازمة للتعبير عن ذاته فى اللغات الأخرى وأعطى الأرقام لعلماء الرياضيات ، وعلّم رجال الهندسة تصميم الأشكال ، كما علم صانعى النظارات ، ورجال الفلك ، ومصممى الآلات ، والمهندسين .

وقد استخدم ليوناردو المبادىء العلمية اليقينية ليثبت أن التصوير هو منشأ الفنون ، والفلسفة ، والعلوم ، إذ كان من أوائل من فهم الأخيرةَ (العلوم) بمعناها الحديث القائم على التجربة المحكومة (المتحكم فيها) . ولم يقرر هذا المعنى بمقتضى ميله إلى التصوير ، ولكن عن طريق التجربة المحققة التى لا يمكن تفنيدها . فمن ممارسة التصوير تابع أبحاثه كمهندس وعالم ، فواصل تحقيقاته الأولى ، ووضع نظرياته الأولية ، واستولت عليه الحيرة الفلسفية إزاء أسرار الوجود ، وسعى لمواصلة البحث العميق فى ذلك ، واستنتج مبدأ البرهان الذى يوجد أيضا عند جاليليو ، وديكارت .

وكان هؤلاء يفهمون "البرهان" أو "الرؤية المستخلصة" أو "الرؤية المنتخبة" بمعناها الكامل "ألا ترى أن العين تشتمل على جمال العالم بأسره ؟ إنها أستاذ الفلكيين ، وسيدة فن رسم الخرائط ، ومؤلفة الكسموغرافيا (علم وصف الكون وهو يشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا) ومستشار الانسان فى جميع أفعاله ، والمصححة لهذه الأفعال .

وهى التى تنقل الناس إلى مختلف أنحاء العالم ، وهى أميرة الرياضيات ، وعلومها كلها يقينية ، وهى التى تحدد ارتفاعات النجوم وابعادها" (ليوناردو دافنشى : مقال عن التصوير ، ص ٣٧)

هذا ورسوم ليوناردو هى فرضيات تنشىء النظام الذى يعزوه ذكاؤه لواقع الوجود ، ويوظف فيها أحاسيسه وذكاءه وعاطفته بل يوظف فيها تلك الدوافع الخفية اللاشعورية التى أوضح "فرويد" فى كتابه الموسوم : ذكرى طفولة ليونارد دى فنشى (Un souve-nir d'enfance de Leonard de Vinci) إن لها مثل هذا الدور .

وبفضل "فرويد" نستطيع أن نحس فى ليوناردو خيالاً حيويا وُلد فى أقصى ذكريات الطفولة الأولى فى اثناء وجود الطفل فى الرحم حيث تتشكل الخيالات فى أولى مراحلها فى النبات والحيوان وبخاصة الطيور . وتُظهر رسومه للمساقط المائية والدوامات نفس هذه الحالات النفسية الأصلية ، ويسير تفكيره كمهندس معمارى ، ومهندس حضرى ، ومهندس هيدروليكى ، وخبير فى علم القذائف وفن الطيران والظواهر الجوية ، على نهج واحد ألا وهو : "الملاحظة - الفرض - التجربة" أى أنه يسير بدقة فى نفس المراحل الثلاث للتفكير التجريبى عند كلود برنار ، كما لو كانت هذه المراحل ثمرة مجهود تحليلى ، ولكنه سلك هذا السبيل من أجل تكوين رؤية موحدة نابعة من المنطق العضوى . وتتسم النتائج التى توصل إليها ليوناردو - من ذلك الوقت فصاعداً - بطابع النموذج النظرى بالمعنى الإغريقى لهذه الكلمة الذى يتضمن مجموعة من الآراء المنطقية المتماسكة لا بمعنى كلمة "قانون" الذى اكتسبته هذه الكلمة فيما بعد من مؤلف الكتاب الموسوم "Discours sur le raisonnement experimental" (حديث عن التفكير التجريبى) إلى حد يمكن معه القول بأن تفسير ليونارد للفيزيقا أقرب إلى التفسير المعاصر منه إلى التفسير الميكانيكى الذى شاع بالأمس . وتفكيره أشبه بتفكير الاختصاصى فى التكنولوجيا الحيوية (فرع من التكنولوجيا يُعنى بتطبيق المعطيات البيولوجية والهندسية على المشكلات المتعلقة بالانسان) .

وكتب "جان دِيلُومُو" يقول : "كان ليوناردو المهندس ... يفتقر إلى لغة وافية بالغرض" ولكنى أقول : وحق السماء ، لقد اخترع هذه اللغة . وأهم من ذلك أنه اخترع فنا من فنون الاستفهام والاستجواب ، يقضى على التمسك بالشكليات إلى الأبد !

ويلاحظ أن تلاميذ ليوناردو بشعرهم المجعد الجميل ، وولعهم بفن التصوير ، قد عجزوا عن الإفادة من المخطوطات التى خلّفها أستاذهم وراءه ، وكُتب على هذه المخطوطات أن تنتظر ثلاثة أرباع القرن حتى يجىء العالم "جاليليو الذى استطاع الافادة منها . وقد ثبت أن الملاحظات والأفكار التى سجلها ليوناردو تنبع من خطة جديدة تماما خلاصتها ضَبْط الحركات التى تنتج العمل التصويرى من نقطة إلى نقطة بحيث يوصف بأنه عمل هندسى يمكن تعليمه وانتقاله من جيل إلى جيل . وأصبح بذلك من الميسور إعداد بيان رياضى بالعمليات اللازمة للخيال التصويرى وذلك نتيجة الإصرار العنيد الذى عكف به ليوناردو على بلوغ درجة الكمال . بيد أن تحويل الفن الى علم وتحويل حركة الفنان إلى عملية هندسية قد تم بتأثير المنظور الرياضى .

وهكذا تمهد السبيل لتصور الأسلوب الذى اتيح لجاليليو انتهاجُه والذى أطلق عليه اسم "اللغة العلمية" .

ويوضح لنا المصوِّر الألمانى "دُورر" بكل جلاء فى أبحاثه النظرية التى تتسم بالصراحة التامة ، سواء من حيث المنهج أو الهدف ، الطاقة العلمية لنظرية المنظور التى وصفها ليوناردو دافنشى بطريقة مُلْغزه فى مخطوطاته المكتوبة من اليمين إلى الشمال بيث تتعين قراءتها فى مرآة . وكتب "إروين بانوفسكى" فى السيرة الصحيحة التى كتبها عن المصور الألمانى يقول : "كان دُورر يُلم بآراء إقليدس إلماماً مباشراً ... ويحتوى الكتاب الأول بعنوان "مدخل الى فن القياس" .. أولَ وصف بالألمانية لأقسام المخروط .. وطريقته توزن بطريقة الهندسة التحليلية ، ويُظهر لنا "مقال فى التحصينات" أنه عرف اذ ذاك المبادىء الحديثة عند أصحاب النظر من أمثال "ألبرتى" و "جورجيو مارتينى" ... إذْ بحث فى الهندسة ذات الأبعاد الثلاثة ... وهو علم تم إهماله تماما خلال العصور الوسطى . وفى الكتاب الثالث بعنوان "تعليمات" تتخذ الدراساتُ الفسْيوجنمية (= المتعلقة بالمظاهر الخارجية) طابعاً علمياً . وهكذا أصبح دُورر أول مبتدع للتكنيك الألمانى ، يمتاز بالهدوء والرصانة والمتانة .

هذا هو المنطق الذى يحكم - بطريقة خفية - اختراع اللغات الخاصة بالفنون التشكيلية ، والعلوم . وفى هذا الصدد كانت "النهضة" هى الفرصة الفريدة التى جمعت بينهما بصورة مثالية - فرصة لا مثيل لها فى تاريخ النظريات والأفكار ، تماثل اختراع

الهندسة فى بلاد الأغريق القدامى ولكن بلاد الأغريق لم تترك سجلا بمراحل ذلك التطور ، ففى الفترة ما بين عهد الفلاسفة السابقين على سقراط ، وظهور الطراز الدُورى (= أقدم وأبسط الطُرز الاغريقية القديمة) لا نجد سوى فرضيات (= ظنون) فى هذا الموضوع . أما النهضة فهى تسمح لنا بتتبع العملية منذ البداية خطوة خطوة .

ولم تكن علوم القرن الرابع عشر مبنيـة على أسس عقلية إذ كان هذا القرنُ هو قمةً التفكير الخيميائى . وقد افسح "بيكو ديلا ميراندولا" مكاناً لهذا فى ابحاثه ومقالاته . وكثيراً ما كان العالِم فى ذلك الوقت معناه المشتغل بالخيميا ء ، ولم يُعرف سوى القليل عن العلم اليقينى الصحيح . وهكذا اتفق أن أصح المعلومات وأوثقها ما كان مبنيا على طرق المنظور ، وعلى الفن الذى يَسْتخدم هذه الطرق . ولكى يتسنى للإنسان أن يقرر بعض الحقائق عن هذا العالم ، وما يجب أن يقوم به من أعمال فيه ، كان عليه أن يستلهم الأفكار المدعمة بالدليل المستمد من التجارب الفردية للفنانين ، وان كانت هذه التجارب متاحةً للجميع . واذا كان هذا الفنانُ قد مارس الاختراع فى كافة المجلات بما فى ذلك مجال العلوم كما فعل فنشى ودُورر فان هذا يرجع إلى أنَّ الخطَّ الذى سار عليه فى تقدمه - التأمل فى الصور المنعكسة فى الماء ، والسحب السارية فى جو السماء والجبال الشامخة فى الأفق ، والأنفاس المترددة فى الصدور ، ووسط ذلك كله قلبٌ سؤول يتقصى الحقائق بكثرة الأسئلة - جعله يغوص فى عالم الأسباب التى تزداد دقةً وخفاءً بصورة مطردة ! ونحن ندين لهذه الأسباب بأسبابنا نحنُ .

وإذا نحن بحثنا فى المصير التاريخى لنظرية المنظور ، رأينا أن هذه النظرية قامت بوظيفة القواعد النحوية التى تحكم اللغة كما قامت بوظيفة توليدية فى صميم اللغة نفسها تهدف إلى تعميم انتشارها .

هذا والأضلاع الثلاثة للمثلث اللغوى التى تشكل - كما قال "إميل بنفينست - الهيكل العام للغات البشرية ، تنعكس (=تتجلى) فى المحاور الثلاثة لنظرية المنظور : الضمير "أنا" الذى يرمز إلى بؤره العين ، والضمير "أنت" الذى يشير إلى "الخطاب" الموجه من الرسام أو المصور الى قانون الإبصار الذى من المقرر أن يعرفه الجميع متى ارتقى مستوى الدقة فى العمل ، والضمير "هو" أى المنطوق الذى ترسم به الأشياء والكائنات على أفق العالم .

ويقول بانوفسكي أنه بواسطة إنشاء المنظور يزداد تأكيد الذات ، وتأكيد مبدأ الحقيقة وضوحاً ورسوخاً وهذا التحليل الذى ذكرناه يقتصر على وظيفتى "أنا" ، و "هو" ونستطيع أن نكمله فنقول إن الضبط القوى لبؤرة مخروط الرؤية مما يخضع لعين المشاهد ويرشدها ، يساعد على أكتشاف "أنت" أى الخطاب الموجه من الرسام للصورة ، ويجعلنا ندرك التركيب الأساسى لهذا المثلث اللغوى باضلاعه . ألا يتعين علينا أن نقول إن هذا التركيب يأخذ فى اعتباره أن المنظور هو شكل رمزى ندين بصيغته الأساسية إلى مؤرخه المثالى؟

أكثر من ذلك أن هناك تركيبا توليديا فى رسم المنظور يسبق ويُعظم العمليات المكونة للغة التخاطب . وهكذا نجد أن المنظور قادر على التصرف . (بالمعنى النحوى أو الصرفى لهذه الكلمة) فى الفراغ لصالح اللغة الشفهية ، حيث إن إدراك هذه اللغة لحقائق الأشياء يكون دائما أضيق نطاقا من ادراك لغة التصوير . ويقول فى ذلك ليوناردو دافنشى : "أن المصور يستطيع أن يحدد أشياء لا نهاية لها ، ولكن اللغة لا تستطيع تحديدها لافتقارها إلى الكلمات المناسبة ." فى كتابه "منشأ علم الهندسة" وصف "هوُسِرل" جوهر العمليات فى هذا العلم فقال : فى وسعنا أن نستنبط أسباب الدور الذى يقوم به المنظور فى مجال التصوير . هناك حلقة بين المنظور واللغة المنطوقة . هذه الحلقة هى الهندسة . وقد نشأ هذا العلم بدافع الرغبة فى دقة قياس الأشكال فى الفراغات والمساحات ، والقدرة على التعبير عن هذه الاشكال بكلام دقيق . ويجب أن نفهم أن هذه الدقة قد توفرت للكلمات والجمل التى خصتها الهندسة – كما يقول هُوسرل – بدقة التسمية . بيد ان وضع الشىء طبقا لقواعد المنظور يتيح إعادة إثبات العمليات الخاصة بقياس الفراغ والمساحات . ومنذ ذلك الحين اكتشف المصور فى هذا الوسط تحول صور اللغة المنطوقة إلى أعداد وعلاقات محضة . ولكن (يجب ألا ننسى هذا) لم يقتصر الأمر على توافر صفات فعالة فى اللغة المنطوقة، إذْ لم يستطع المصور نطقها إلا بتثبيت رؤيته عند مستوى معادل من التوتر فى لحظة مناورته الرياضية . لقد كان عليه أن يحتفظ فى فنه بمبادرة حَدْسية حية وإلا خرج رسمه جافا لا حياة فيه ونحن نعلم أن الولع الشديد بالمنظور يؤثر بالسلب على تلقائية رسم "أوشيلو" الذى كان يسير على خط استثنائى .

ويتفضيل التصوير على اللغة مثل المنظورُ للمصور أخطر التحديات وأنفعها ألا وهو تجنب المصور خطر الأسلوب الاكاديمى (النظرى) والعمل بلا ملل على استخدام عبقريته

وحدسه .

والحق أن اللجوء الى الحساب ، والحدس ، والهندسة ، والتلقائية وإعمال العقل ، والحافز القوى على الرسم المقترن بالمنظور ، قد حفز الفنانين على القيام بأعمال مدهشة ، إذ ارادوا الجوانب الادراكية والعقلية ، دون أى نوع من التشوية . وباتباع المنظور اكتسب الفنان أداة جمعت بين النصف الايسر والأيمن من المخ : النصف الأيمن الذى يشمل المناطق المخية مسئول عن الإدراك الشامل للفراغ والمساحات ، وحدسه وتركيبه ، فى حين أن النصف الأيسر يزودنا باللغة المنطوقة والحساب ، والقياس . والتحليل ، والاستدلال . ومن هذا جاء التكامل الذى يربط بين الأضداد فى حوار لا يحده أى شىء سوى الحد الأنثروبولوجى (الانسانى) .

وقد أتاح المنظور للمصورين فرصة التعامل المستمر - مادام يُستخدم بمهارة - بين الوعى المنطقى والغريزة ، بين الأنا والهِى (id) (إشارة الى الضمير "هى" وهو الجانب اللاشعورى من النفس ، الحاوى لجميع الدوافع الغريزية العمياء الخاضعة لمبدأ اللذة) ، بين المنطوق وغير المنطوق ، بين الحديث والكلام ، بين الخطابة والشعر ، بين الوضوح الجلى والحياة الصامتة التى يُطلق عليها أساتذةُ الفن فى هولندا عبارة "stille leven" وهكذا تكون هناك لغة تكفل الجدل والحوار عبْر الأجيال وبفضل المنظور تتم السيطرة على هيكل الاختراع اللغوى الذى يستهوى أدنى فنان يعكف عليه . وحتى فى يومنا هذا تكشف هذه المشكلة عن المسافة الكبرى التى تفصلها عن التوازن والاتساق . ويوضحها تصوير بيكاسو الذى يكسب التحدى الذى يواجهه بصورة معبرة .

هذا وقد فتح المنظور - باعتباره نوعاً من الملاحظة والإدراك الحسى - باباً من الأسئلة التى لا عد لها ، أمام العقل ، وأخذ على عاتقه تلك "المهمة اللانهائية" التى أسندها هوسرل الى الوعى الأوربى كسمة خاصة من سمات الحضارة . وقد رسم المنظور طريقاً لهذه المهمة قرر لها مصيراً نهائيا من الناحية العقلية والفنية .

***

لقد هيمن التعبير الفنى على "النهضة" ، وكان هذا هو السمة المميزة لها . ويرجع السبب فى ذلك الى ظروف تاريخية معينة والى الطريقة الحاسمة فى انتهاج الوسائل

المؤدية إلى حل المشاكل . وكانت هذه الظروف التاريخية في حقيقتها هى الانقسامات ، ودواعى القلق والاضطرابات . ولم يكن ثمة مجال للنجاة إلا باستخدام أصلب البحارة عوداً ، والإقدام على عمل جرىء محفوف بالأخطار .

إن الطراز القوطى الدولى فى فنّ العمارة ، الذى ساد فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر جعل صورة أوربا أشبه بمشهد متغير مختلف الألوان ، فقد اتزانه وانسجامه ، بسبب تنوع أشكاله . ذلك أن أوربا أصبحت قارة ممزقة الأوصال ، اضطرب فيها كل شىء وتشوهت صورته بعد أن تصدعت أركانها نتيجة حرب المائة سنة ، وانهارت دعائمها بسقوط القسطنطينية ، وهلك فيها الحرث والنسل بسبب تفشى الأوبئة ، وشاع فيها الاضطراب بسبب انقسام الجرمان ، واشتداد وطأة الصقالبة البرابرة ، ووهنت قواها بسبب انقسام الكنيسة الغربية ، وأصيبت بأضرار بالغة بسبب قلة المحاصيل فى الأرض الزراعية.

بيد أن بعض البقاع عكفت على الاختراع ، وبعث الرموز القديمة ، إذ لمع وميض النجاح الإنسانى والاقتصادى والعقلى فى المدينة ، بين رماد البؤس والعنف . غير أن هذا النجاح وجد مكانه فى مجال التصوير . ذلك أن المنظور الذى استخدمه المصورون ، لم يكتف بتنظيم المناظر الطبيعية بل ألمح بطرية خفية الى حدوث غزوات فنية مستقبلية تحت السطح ، وكان استخدامه وليد الرغبة فى التفوق ، وثمرة ذكاء نظرى يعمل على أساس الصورة الأولية أو أن شئت فقل الصورة الوطنية المحلية للأشياء وللعالم المحيط بنا .

وكان هذا فى البداية هو ما يشهد به التصوير الجصى (على الجدران والسقوف) فى ايطاليا وبخاصة فى مقاطعة تسكانيا ويكفى أن الحياة الحضرية أصبحت أكثر كثافة فى التصوير الفُسيفسائى الذى حفز عليه دافع جماعى حيوى شجع على كسر الخطوط الجامدة، وانفساح الطريق أمام التصوير الجدارى الذى كان أقل تكلفة كما كان على وجه أخص أسرع وأطوع وأقرب إلى النبض اليومى فى الشوارع والميادين .

وهذا التردد بين الاستكشاف المتعدد للعالم الذى يحيط بنا ، وبين الرؤية الواحدة لهذا العالم يلخص الحالة الحسية والعقلية عند رجل النهضة . بيد أن هذا التردد بين تناول الأشياء المنتجة والمتبادلة وبين اغراء مخترعات الخيال كان محكوما بإطار هندسى يقتضيه

الرسم المنظورى . ذلك أنه وضع رجل النهضة عند نقطة التقاطع بين عالم منفتح إلى ما لا نهاية وبين عملية قياسية قام فيها المشروع العلمى على أساس التجربة ومن هنا ظهرت اليوطوبيات (جمع يوطوبيا وهى العالم المثالى) العديدة فى ذلك العصر ، والبرامج التعلمية التى افردت مكاناً خاصا لدراسة العلوم بالإضافة إلى التعليم الأدبى الذى حبذه الناس بالطبع فى تلك القرون التى غذى فيها الحدسُ والإلهام التفكير التجريبى بصورة أساسية ومباشرة .

ويبدو الأمر كما لو كانت المدينة قد ضمت طوائف من الناس لكى تشعرهم بتراجع حياة الريف ، وتحرك الحدود ، وبعد البحار ، ووجود نظام شمسى غريب يبهر الأبصار ، والافتتان بعالم جديد وراء المحيطات ، ولا يستطيع سكان المدينة ان يكونوا عن كل هذه الأشياء سوى فكرة غير دائمة ورؤية خيالية ، إذ ليست لديهم أية وسيلة لإيجاد نقاط مرجعية مضمونة وبالتالى لا وسيلة لديهم لايجاد سلاسل طويلة من التفكير وقد عُنى فيما بعدُ ديكارتُ بهذا من منزله على أرصفة أمستردام . وقد رأى الأوربى - لوهلة من الزمن - أنه محاط بمناظر طبيعية متعددة ، وبحار مجهولة ، ومُنحت له الأرض والنباتات والحيوانات والشعوب بل مُنح له كل شىء بوفرة ، وكان كل ما عليه أن يمضى فى سبيل استكشافها جميعا أو على الأقل يحاول تسميتها وتصنيفها وفهمها . ولكن الرجل الغربى إذْ دعته الحاجة الى فك العقدة المتشابكة التى أحاطت به لجأ الى الاختيار والانتقاء ، وكان هذا من نصيب بوكا شيو ، وتشوسر ، ورابليه ، ومونتنى ، وفرنا ندو روجا ، ونقش الرجلُ الأوربى تجاربَ العالم المتعددة التى صادفته على لوح ذاكرة تستطيع تسجيلها ، سواء بالنسبة للعين التى اكتشفت هذه التجارب أو بالنسبة للعقل الذى دُعى لأول مرة منذ عهد الأغريق لتنظيمها فى ضوء تبرير منطقى كان المنظور هو النموذج له .

لقد وضع رجال النهضة مادة متوهجة على السندان ، وكانت ضرباتهم جريئة ، وكان أسلوبهم يكمن فى حركة ابتدائية . وهكذا كانت النهضة هى المدرسة التى شاعت فيها المعرفة ، وتجرأ رجالها على إجراء العمليات الحسابية "بالحدس والتخمين" على طريقة كبار الملاحين ، والتى جمعت تلك الصفات التى أوضح نيتشه أنها تسود فى فترات الخلق والإبداع .

وأقدم رجل من "جنوة" على رحلة خطرة معتمداً على حسابات جزئية متفرقة ، ولكنه لم يغفل أى مصدر للمعلومات ، فقد جمع أقوال ملاحى البحر المتوسط وبحر الشمال . وجمعت الصلات البحرية التى تأسست منذ عهد قريب بين مدينتى جنوة ، وبروجيس عن طريق الأطلنطى بين معلومات ملاحى البحر الداخلى ، والمحيطات الشمالية . وكان المركب الشراعى الصغير السريع هو الثمرة العملية لتجاربهم . ودرس خرستوف الخرائط المعروفة فى عصره ، وكانت دراسته شاملة بقدر الإمكان . بيد أن المعلومات التى جمعها كانت غير وافية إلى حد كبير . وأزمع الرحيل ، بانيا تفكيره على وجود كرة أرضية مخفضة الى ثلث المساحة الحقيقية ، طبقا لأقوال بطليموس . ولذلك كان من الضرورى أن يضيف قوة حدسه وجرأته الى احتياطياته . وكان هذا المزيج من العلم والجرأة والعزم على القيام بمغامرة محفوفة بالأخطار ، مع وجود مؤشرات محدودة ، من مميزات الأعمال الرئيسية فى عصر النهضة . وكان المصور الذى يُلقى شبكة المنظور على منظر طبيعى لكى يسحبها إليه ليعرف حقيقة ما فعل ، يعطى نفس الدرس الذى تجرأ كولمبوس على القيام به . ان المصور يعادل كولمبوس فى جرأته حيث انه رسم الصورة بنفس الحسابات . وكما أن كولمبس اكتشف عالما جديداً ، كذلك مارسمه الفنان كان عالما جديداً .

ان اختراع (= اكتشاف) الملاح للكوكب الأرضى ، والاختراع الخيالى المحض للمصور بواسطة قماشة (كنفاه) التصوير التى يخطط عليها يقومان على أسس هندسية واحدة حيث ان هذه "الاختراعات" تعيد ثانية تقدير السطوح الأرضية والبحرية بطريقة اكثر ضبطا وإحكاما . وقد أصبح المرشد الملاحى والأسطرلاب (آله فلكية قديمة لقياس ارتفاع الشمس أو النجوم) ، وآلة السُّدس (آلة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية من سفينة أو طائرة متحركة) أكثر دقة بفضل قواعد المنظور . والإسقاطُ البلانسفيرى (نسبة للبلانسفير: خريطة لنصف الكرة السماوية أو أكثر ذاتُ أداة تشير الى الجزء المنظور منه فى وقت معين) دليل على فائدة المنظور بالنسبة لفن رسم الخرائط.

وقد ارتقى رجل النهضة الى مرتبة الكشف : فحيثما وجه بصره ، كان محاطا بالآفاق التى تبدو للعيان . ولذلك لابد أن يتذرع باليقظة . فالجغرافيا ، والكسمولوجيا ، واللغة، والدين ، والسياسة والميكانيكا : كل ذلك يتطلب اهتمامه وكان شعوره أشبه بشعور

شخص محاط بعوالم جديدة ، ولكنه كان حتى فى أخص ساحاته مدفوعا بالرغبة فى مواجهتها ، وعبرٌ المنظور عن تصميمه على فهمها بموجب نظام أتاح له لأول مرة رؤية شاملة ومنطقية .

ويمكن القول بأن عصر النهضة كان عصر اختراع وهذا هو تعريفها . وكان الفنان القادر على الاستجابة لذلك بعبقريته وأعماله بطلا من أبطال جيله لأن ذلك كان هو الأمر الأساسى الذى يحتاجه عصره ، وكان هذا أيضا هو الطريق الوحيد لاحراز تقدم جديد .

إن الأسلوب الذى وصل به رجال النهضة الى هذه الدرجة من التطور مماثل لأسلوب الشعر - ذلك الشعر الذى حافظ في الأعمال الفنية كما حافظ فى أعمال العلوم الوليدة ، على السحر ، والمغنطيسية ، والمسائل الدينية ، وعلى الحيرة الفلسفية المتمثلة فى شخصية "زينون" المعقدة وفى بطل رواية "Loeuvre en noir" لمؤلفتها : مارجريت يورسينار ، والذى لا تتمثل صورته إلا فى عمل من الأعمال الفنية .

وهكذا نعود إلى أجرأ دعوى فى هذا المقال ، ألا وهى أن العلوم فى عصر النهضة كانت وليدة أبحاث الفنانين . ليس معنى ذلك أننا ندعى أن كل النشاط العلمى كان وقفا على الفنانين ، إذْ أن هذا النشاط مارسه فى الحقيقة - وبدرجات متفاوتة من النجاح والدقة - كل من رجال الخيمياء ، والطب والهندسة ، والفلك . كل ما نريد أن نقوله هو أن أكثر أعمال العلوم تقدما تكمن فى أيدى أفضل الفنانين أمثال : بُرونيلسكى ، وليوناردو دافنشى ، وألبرتى ، وبييرو ديلا فرانسيسكا ، ودُورَر ، وأن أبحاثهم الفنية أدت الى الكشف العلمى ، وأن هذا يرجع الى ظروف معينة ترتبط بتطور فنهم .

لقد كان عصر النهضة هو عصر حب الفن لذاته . والواقع أن النوع الانسانى يمتاز باختراع اللغات ، والمجتمعات الناشئة لا تمارس هذا الاختراع إلا نتيجة قوة مكتسبة . بيد أن هذا الاختراع لا يظل سليما إلا عن طريق مبادرة الفنانين لأن الأهداف الفنية تنبثق من صميم شخصية الفرد . إنها تتحدى هذا الشخص فى فرديته وتبرز ذلك الطابع الفريد الذى يتسم به كل عمل جديد .

ذلك أن المبدعين يعملون على ايقاظ قوى التجديد فى الشعوب . ومن سمات الفن أنه يضع الشعارات القبلية (نسبة للقبيلة) على الكير ، ويهذبها و يعدلها ، حتي يشارك

الجميع بقوة فى السيطرة على الكائنات ، والأشياء والعالم بأسره .

هذا ولم تعد فى الحضارة حوادثُ حاسمةٌ أكثر مما ظهر فى عصر النهضة . ذلك أن الانسان - مخترع اللغات - لم يظهر على حقيقته ، ولم يكشف عن أصالة معدنه إلا فى عصر النهضة .

إدُموند رادار

(بروكسل)

* أندريه ماتينيه : ولد عام ١٩٠٨. مدير الدراسات بالكلية التطبيقية للدراسات العليا (١٩٣٨) ، أستاذ ورئيس قسم اللغويات بجامعة كولومبيا نيويورك (١٩٤٧ - ١٩٥٥) أستاذ بجامعة رينيه ديكارت (باريس) ، مدير الدراسات بالكلية التطبيقية للدراسات العليا منذ عام ١٩٥٥ . له عدد من المؤلفات منها :

Economie des changements phonétiques (1955), Eléments de de linguistique générale (1960); A Functional View of Language (1962); La linguistique synchronique (1965); francais sans fard (1968) ; Evolution des langues et reconstruction (1975) ; grammaire fonctionnelle du francais (1979) ; syntaxe generale (1985) ; Des steppes aux oceans (1986) ; etc.

* كلود هاچيج : ولد فى تونس عام ١٩٣٦ ودرس فى كلية التربية العليا ، دكتوراه فى الآداب ، أستاذ بالكوليج دى فرانس ، قام بدراسات ميدانية عن عديد من اللغات فى القارات الخمس ، ألف أثنى عشر مؤلفا فى اللغة . يركز فى أعماله وفى تدريسه على نظرية اللغة وعلى اللغات ، وعلى العلاقات بين الجوانب المختلفة للغة : علم الأصوات مورفولوجيا اللغة ، التركيب ، دلالات الألفاظ وتطورها ، المعجمية . من أعماله التى نشرت مؤخرا :

La structure des langues (Paris, 1982); L'homme de paroles (paris, 1985).

* سير كارل پوپر : فيلسوف بريطانى ولد عام ١٩٠٢ فى ڤيينا . يعتبر كتابه المعنون "The logic of scientific Discovery" القاعدة الأساسية للنظرية الحديثة للمعرفة ، يعتبر آخر فلاسفة حركة التنوير على أساس مدرسة كل من كانت وڤولتير . مؤلفاته مترجمة إلى سبع وعشرين لغة .

* الكسندر ج. ارجيروس : ولد عام

١٩٥٠ درس فى جـامـعـة كـورنيل (دكتوراه فى الفرنسية) استاذ مساعد الآداب والانسانيات بجامعة تكساس بدلاس : مؤلف :

Crimes of Narration ;: A study of Camus""La Chute", Editions Paratexste,1985.

نظم الكثير من الشعر وكتب عددا كبيرا من المقالات .

* جيمس و.دالى : درس فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى ألمانيا (دكتوراه عام ١٩٦٦) اشتغل بالتدريس فى عدد من الجامعات الأمريكية ، وهو فى الوقت الحالى استاذ بقسم الفلسفة فى جامعة توليدو . من مؤلفاته :

The Ethics of Freud , "Psychoanalysis Science and Philosophy" in The Centennial Review, "Freud and Hedonism" in The journal of Value Inquiry, etc..

* مارك - اندريه بيرا : درس بكلية التربية العليا ، عمل مديرا لمركز بروبمونت الثقافى . قام بتدريس اللغة الانجليزية والأدب الانجليزى فى عدد من المؤلفات الفرنسية والأجنبية . وقد ظل طوال الخمس والعشرين سنة الأخيرة يترجم للطبعة الفرنسية من مجلة ديوجين .

* فرناندو أينسا : ولد عام ١٩٣٧ ، دكتوراه فى القانون والعلوم الاجتماعية ، كتب عددا من الدراسات والبحوث منها :

Con acento extranjero; U.S.A.: revolucion en las conciencias; Tiempo reconquistado; Los buscadores de la utopia; Identidad cultural de Ibero-america en su nurrativa; D;ici, de la-bas (Jeux de distance) .

وهو يكتب فى عـدد من الدوريات الأمـريكيـة والأوروبيـة المعنيـة بالأدب والثقافة .

* ادمون رادار : أستاذ بالمعهد العالى للعمارة فى سان لوك (القديس لوقا) فى بروكسل . يكتب فى عدد من الدوريات البلجيكية فى الفن والتاريخ من مؤلفاته:

"Le jeu dans l'oeuvre de Pierre-Paul Rubens" in Revue nouvelle; Choix et Présentation des Pensées de Blaise Pascal; " un langage sauve : Rene char in le langage et l'homme ; "la parale et le poete" in Revue generale belge, Invention et metamorphase des signes, 1978 ; etc.



العدد ٩٠ / ١٤٦

محتويات العدد

المقدس والدنِس

بقلم : جان ستاروبنسكى Jean Starobinski

فترة النهار، صورة فرسية

اليوم، تجربة من التجارب الأساسية فى حياتنا الطبيعية. والدورة الظاهرية للشمس، وتعاقب اليقظة والنوم تراودنا بصلة بين حياة الجسم وبين الانتظام القوى فى تعاقب النور والظلام. إلا أن فكرة تجريدية بسيطة تتيح لنا أن نعتبر الزمن الذى نعيشه هو تدفق متجانس، ووجودنا ، فى حد ذاته، وفى أوسع نطاقه يسيطر عليه تعاقب الليل والنهار، وتخضع له تجربتنا لواقع الاحداث والاشياء، إذ يتوقف عالم الأشياء على ضوء النهار الذى يكشفها ، وتذوى هذه التجربة، وتلتبس حين يسود الظلام، ويحل معه الرعب، والأحلام. والواقع الذى يظهر مع ضوء النهار ليس من نوع الأشياء التى تنبثق من أعماق الظلمات.

وعلى ذلك فليس من العجيب أن تكون هذه الظاهرة الطبيعية من أوائل الظواهر التى تثير دهشة الانسان، فى نطاقها الثقافى، وتفسيرها الدينى. الإنسان هو الكائن الحى الذى يعرف أن تعاقب الأيام له نهاية، وأنه مخلوق فان، ويتساءل عن النطاق الذى سوف يدخله حين لا تتفتح عيناه على توالى الأيام والليالى تبعاً للقانون الذى يحكم الأرض، ومناظرها الطبيعية المألوفة؛ كما يتساءل كيف بدأت الأيام والفصول، والعصور. هذا هو ما تدرسه العلوم الخاصة بنشأة الكون، وتؤكد نصوص مقدسة كثيرة أن هذا أولاً من صنع الله : "كان هناك نهار، كما كان هناك ليل".

وليس ثمة ثقافة أو ديانة لا تتميز بنظام خاص لقياس الزمن. والسنون، والفصول، ودورة القمر، والأيام وأجزاؤها ، تحدد معالم دقيقة بنوع ما للأعياد، والطقوس، والصلوات،

ترجمة : أحمد رضا

الخ. ودراسة اليوم على حدة تعنى بالتأكيد فصله من النطاق الأكثر شمولاً، فاليوم، بمعناه، يختلف عن سائر الأيام فى التقويم الزمنى. هذه الدراسة تحدد "يوم العطلة" فى مقابل "يوم العمل"، و "اليوم العادى". وقد اعتادت الحضارة الغربية أن تقابل بين الأسبوع الذى يشمل ستة أيام، وبين يوم الأحد. إلا أن النصوص المقدسة تذكر أن ساعات اليوم العادى تنتمى إلى أحداث معينة فى التاريخ القدسى، يحتفل بها فى مواعيد ثابتة أو متغيرة، وعلى ذلك يمكن اعتبار اليوم العادى بمثابة مرآة تعكس السنة كلها. فناقوس الصباح يحيى بدقاته، مع شروق الشمس ميلاد المسيح.

إن المقابلة، عند الغرب المسيحى، بين اليوم الدينى واليوم الدنيوى، أمر قديم العهد؛ وهى مقابلة لا ترتبط تماماً بالمقابلة بين الحياة الاكليركية، والحياة الدنيوية العادية، حتى لو كان الاكليريكى، سواء كان انساناًعادياً أو نظامياً مسئولاًبنوع خاص عن إقامة القداس فى المواعيد الخاصة به[1].

ويكفينا أن نذكر مؤلف بترارك Petrarque "حياة العزلة" -De Vita Solitar ia الذى يبدأ بمقارنة طويلة بين يوم الانسان المشغول، ويوم الانسان المنعزل، فالإنسان "المشتغل" هو من سكان المدينة الذى ينشد المال والمتعة بكل الوسائل المتاحة، وطوال ساعات يومه يرتكب كل الآثام. أما "المنعزل"، فى الريف الهادئ المسالم، فإنه يشغل يومه بالصلاة، والشعر، ونشاطات بسيطة لأوقات الفراغ. هذا النص صريح وكاشف: فهو ليس فقط تعبيرا عن نمط أدبى مقنن، يطبق على سيرة ذاتية (تصف نوعية المعيشة التى يحياها الإنسان)، ولكنها تساعد أيضا فى فهم أن "الحياة الدينية". التى تنتظمها ساعات الصلاة والعبادة كانت فى ثقافة العصور الوسطى نموذجاً يحتذى به. وقد طال الأمد بهذا النموذج فى الأدب الأوروبى. ومع أن المؤرخين بوجه عام اهملوا البحث في هذا النموذج عن التطورات التى حدثت فى "الشعور الدينى"، إلا أنه يتبدى لأنظارنا بوضوح شديد فى هذا المجال المقابلة بين ما هو مقدس، وما هو دنيوى.

وفى القرن التاسع عشر، وإلى عصرنا الحاضر، لا يوجد قصور فى النصوص التى يتجلى فى خلالها صدى متواصل، وأحياناً نوع من الحنين إلى الايقاع الدينى القديم الذى تتسم به الحياة اليومية. هذا الحنين قوى، فهو يواجه السمة الزمنية الدنيوية التي تميز

---

(١) يحسن الرجوع إلى المقال الممتاز "Journée chretienne" لإميل بيرتو، واندريه رايى Emile Bertaud et André Rayez فى :

Le Dictionnaire de spiritualité, t. V 111, 2, Paris, Beauchesne 1974, Col 1443 - 1ي تلصفجتن تلنتلي ي،ةد تلتخنكتك بالكامل إلى برودانس Prudentius (برودنتيوس). 469.

زم فزكبو،تز. ،ل، دور امبرواز Ambrose فى تحديد الطقوس، دور كبير؛ ويحسن ألا ننسى نوتنيل

الحضارة العصرية. ومن المفيد دون شك أن نميز، فيما نشعر به، ونعبر عنه، بأسلوب مرتبك بعض الشيء، الأسف لانقضاء نمط من الحياة تنتظمه الإيقاعات الطبيعية الكبرى، وذكرى المظهر المقدس الذى أضفته الديانات على هذا الايقاع. ومن المؤكد أن عند بودلير، شاعر المدينة، نظام الحياة الريفية الزراعية القديمة ليس هو الموضوع الذى يأسف عليه، إنما الحياة المقدسة المهملة هى وحدها التى يعيدها إلى الأذهان.

بودلير، وبرودنتيوس

فى مفهوم بودلير، والكثير من معاصريه، أن التنظيم الدينى القديم لمسار الحياة اليومية، والطقوس التى تتخللها لم تزل باقية بقدر كاف كمرجع فى الظروف المضطربة. وحتى فى تطويره الأسلوب الأدبى، أثبت تآلفه مع كتاب الصلوات (مثال ذلك فى Franiscae meae laudes) [٢]، ومع المؤلفين، الوثنيين والمسيحيين فى العصور اللاتينية المتأخرة (نرى ما الذى بقى له من الكتب التى كانت فى مكتبة ابيه القس؟)، ذلك لأنه بقى مشرباً بعمق بالتقاليد الدينية التى تأتى له فى كثير من المناسبات أن يقلب الأمور بصورة شيطانية، ويعلن عن تعاطفه مع المرتدين والكفار.

وفيما يختص بتنظيم الحياة اليومية نستوقفنى دلالة أولية: ففى يوميات بودلير مذكرات بخصوص "قواعد الصحة"، يحاول فيها أن يعرف قاعدة خاصة بالمعيشة، ووسيلة دفاعية فعالة ضد الاختلال الذى يشعر بأنه يتهدد جسمه وعقله.

والوصفات التى حاول أن يفرضها على نفسه هى ذاتها التى كانت تحكم الحياة الرهبانية، فتفرض طقوساً صباحية ومسائية. وبودلير، الذى سمى نفسه فى أحد أشعاره Spleen et Ideal (كآبة، ومثل أعلى)، و "المناسك الردىء" و "الناسك الكسول"[٣]، وصف لنفسه علاجاً يشمل العمل، والصلاة Ora et labora وأضاف (متأثراً بطبيعته التكلف والافراط فى التأنق) "التزين" : "حكمة موجزة، وصلاة، وعمل[٤]،حقاً، إن العمل الذى يتحدث عنه بودلير لا يماثل عن قرب "العمل اليدوى" الذى رس له النساك أنفسهم تبعاً للقواعد القديمة "قانون السيد، قانون القديس بندكت إلخ" لتركيز أفكارهم، والابتعاد عن غوايات الشيطان وكان لدى بودلير أسباب أكثر تفاهة ليؤدى هذه المهمة : ذلك لكى يسدد ما عليه من ديون، ويوفر أسباب المعيشة لجان Jeanne.

---

(٢) شارل بودلير "الأعمال الكاملة": Charles Baudelaire, "Oeuvres Completes", 2 vols (O.C), ed. Claude Pichois Paris, Pleiade 1975 - 76. t. 1. P. 61.

(٣) المرجع السابع، الجزء الأول ، ص ١٥.

(٤) المرجع السابع الجزء الأول، ص ٦٧١.

ولكى يتغلب على لياليه الكريهة، ويقظاته العسيرة، تراوى له أن فى وسعه الحصول على النجدة إن أحاط كل يوم من أيام العمل ببعض الصلوات، وأن يكون النظام عنده، من الآن فصاعداً "القواعد الدائمة التى تحكم حياته" ! "أصلى كل صباح لله تعالى، مصدر كل قوة وعدالة ..."(٥)

وفى مذكرة أخرى، تؤدى صلاة المساء وظيفة الطقوس الدينية، والغرض منها ضمان الحماية ضد الكروب الليلية، والأحلام المخيفة، والتى كانت تنهكه بتكرار حدوثها. وتعبر المذكرة التالية فى يومياته عن هذا الأمل: "مثل الرجل الذى يؤدى صلاة المساء، كمثل القبطان الذى يقيم حراساً حتى يمكنه أن ينام".

ويستخدم بودلير المجاز، فيتصور أنه يقاتل الشيطان الذى يحاصره من جميع الجهات؛ وهى صورة أدت فى العصور الوسطى، وبخاصة فى التقاليد البندكتية إلى نوع من التجمع العسكرى لجمهرة الرهبان فى أوقات الصلاة والعبادة اليومية، والتشبيه بالحرس هو التشبيه الذى نجده فى ترتيلة Te lucis فى صلاة ليلة الأحد:

"Te lucis ante terminum
Rerum creator, Poscimus,
ut pro tua. Clementia

Sis praesul et custodia
Procul recedant Somnia
Et noctium phantasmata
Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur copora".

إن الآراء المثيرة الشجن التى أثبتها بودلير فى يومياته، ولم يكن فى وسعه أن ينفذها تدل على مدى بقاء ذكرى "اليوم المسيحى" حية فى خلد الشاعر، وكم كانت قاعدة مفروضة على النشاطات اليومية، ومؤثرة بقوة علىنفسية إنسان يشعر بأن الوقت يتبدد فيما لا طائل من ورائه، وفى كسل وتراخ.

إن "اللوحات الباريسية" فى "زهور الشر" لبودلير هى التى تحمل بكثير من الوضوح الجماليات العصرية (كما عبر عنها بودلير فى مقاله عن كونستانتان جيز Constantin

---

(٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦٧٣. وتضيف المذكرة : "العمل طول النهار...". "وأداة صلاة جديدة كل مساء".

Gnys رسام الحياة العصرية)[٦]. وباستثناء ما جاء فى شعره الاستهلالى "مشهد طبيعى"، لم يخصص بودلير أى نص لأحداث يوم كامل، ولكنه كثيراً ما أثار ذكرى بعض اللحظات الهامة فى سياق اليوم. من ذلك "الصباح؛" فى "الأوز العراقى" le Cygne، وفى "العجائز السبع" : وبخاصة فى "شفق الصباح"؛ والظهر فى "الشمس"؛ والمساء فى "عنق المساء"[٧]؛ والليل فى "اللعبة Le Jeu وفى "حلم باريس"، وفى أقسام أخرى من "الزهور"، أشعار مثل "الفجر الروحانى"، و"هارمونية المساء"، أو "آخر النهار"، أشعار تدل دلالة واضحة، من خلال عناوينها على إرادة التعبير بالشعر عن لحظة من اللحظات التى فيها، فى ضوء الفجر المنبثق، ونور النهار الذى يخبو، أحداث لابد من مواجهتا. ولم يوجه اهتمام كاف إلى حقيقة أن فى هذه الأشعار الرائعة – وهى تعبير عن "إدراك شعورى غنائى" جديد فى ضوء المدينة العصرية، ذكريات اليوم الدينى على نمط "طباق" دائم، أو بالأحرى "جهيرهارمونى" نمت عليه وتطورت تصاوير حاضر ذى حداثة جذرية قاسية.

ولم يذكر بودلير فى أى من أعماله شاعر القرن الرابع، اللاتينى المسيحى برودنتبوس Prudentius الذى كان مؤلفه Psychomachia قصة رمزية طويلة تصور الصراع الباطنى بين العواطف، والفضائل، والرذائل؛ قصة تصلح مثالاً يحتذى به على مدى العصور، حتى عصر بودلير. ومن الطبيعى أن يكون الشاعر الفرنسى (أى بودلير) قد نسى المصدر الأصلى لأسلوب استخدمه كثيراً ولابد أنه – فى تجسيده الشخصيات – قد لجأ إلى سوابق أخرى، بدءاً من فرجيل الذى يحتمل أن برودنتيوس قد استند إليه.

ومن المفيد دراسة "كتاب الساعات" Cathemerinon. يقول المؤرخون إن هذه المجموعة التى ينسب فيها "وزن الشعر" إلى هوراس مقصود بها العلماء والدارسون، لاجمهور المؤمنين. فالأشعار الستة الأولى من أشعاره الإثنى عشر تغطى اليوم بأكمله، ولا يمكن تطبيق خطتها تطبيقاً دقيقاً على ساعات الصلاة والعبادة اليومية المقررة عرفاً. والبيتان الأوليان مكرسان لساعات الصباح، فهناك أولاً "ترنيمة صياح الديك"؛ وثانياً "ترنيمة الصباح". أما الترنيمتان التاليتان فيقصد بهما أن يرتلا قبل وجبة الإفطار وبعدها، والترنيمتان الأخيرتان، فهما، ترنمان فى "الساعة التى يوقد فيها المصباح"، وسادساً "ترنيمة قبل النوم". ومع أن برودنتبوس لم يكن مؤلفاً كنسياً (إكليريكياً)، فإن بعضا من أشعاره استخدمت فى كتاب الصلوات.

وفى أشعار الصباح، من نظم برودنتيوس تصريح بحقيقة مؤكدة، هى أن الرب والمسيح

---

(٦) المرجع السابق، الجزء الأول ص ٦٧٢.

(٧) يضاف إلى ذلك فى Le Spleen de Paris "غسق الماء" بنمط نثرى.

سوف ينتصران؛ ويبشر بهما لمجموعة من الرموز تنظم حول تصاوير من النور، وصياح الديك الذى يبدد الظلمات والضباب، ويصحب هذه الرموز تصاوير منمطة، أو مقولبة لنشاطات تبذل خلال الفترة الأولى من اليوم. ومع ذلك، وبقراءة "شفق الصباح"، ندهش من تشابه التصاوير التى يبدو أن بودلير قد اقتبسها من برودنتيوس، واكتفى بتعديل معناها بعناصر مختلفة فى السياق، والتركيب، والتأليف.

١ - صدحت نوبة الصباح فى أفنية الثكنات،

٢ - وهب نسيم الصباح على المصابيح.

ويستخدم بودلير صيغة الماضى الناقص (المستمر)، ويتميز بها شعره كله، وتجعله يبدو كحكاية فى لحظة من لحظات الزمان الماضى، مما يجعل الانبثاق المفاجئ أقوى تأثيراً - فى الأبيات ٩ إلى ١١ - من حاضر واهن، لجو نستشعره بحدة، ولايتأتى لنا أن نستبين خلفه أية سابقة كلاسية أو دينية، إنما يتجلى فيه بعد قدسى جوهرى جديد:

٩ - مثل وجه دامع تمسحه النسمات.

١٠ - والهواء حافل برعشة الاشياء التى تختفى،

١١ - والإنسان مرهق من الكتابة، والمرأة مرهقة من الحب[٨].

وتتطور أشعار پرودنتيوس الصباحية فى حاضر لازمنى، تدعمها فقرات من الكتاب المقدس ترمز إلى بزوغ النهار. ومع ذلك فثمة مقطعات من الترنيمة الثانية يتخذان مظهر اللوحة التى تصور المدينة المستيقظة، نستبين فيها أصداءلما يغدو فيفكر بودلير "نوبة الصباح".

36 Haec hora cunctis utilis,
37 qua quisque, quod studet, gerat:
38 miles, togatus, navita,
39 hunc triste raptat classicum,
40 mercator hinc ac rusticus
41 avara suspirant lucra ...

"الساعة الآن هى المفيدة للجميع، فيها يؤدى كل إنسان واجبات مهنته : الجندى أو المدنى، البحار، العامل، المزارع، أو التاجر".

---

(٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣.

أحدهم يسعى إلى المجد فى المحاماة، وآخر يتبع البوق المشئوم، والتاجر والفلاح يلهثان بجشع طلباً للربح"(٩).

ويعدد برودنتيوس هذه المهن والأنشطة. وهو لا يقدم وصفاً للحياة العامة، وإنما يقابل بين الجهود غير المجدية التى يبذلها الانسان العادى وبين ما تتسم به المسيحية من بساطة وطهارة. "وبالنسبة لنا، فإننا نجهل الربح، والربا، وفنون البلاغة كلها؛ وقوتنا ليست فى فنون الحرب. إننا لا نعرف إلا إياك، أنت يسوع المسيح"(١٠). ومن العناصر التى عددها الشاعر اللاتينى، لم يحتفظ بودلير الا بصوت البوق (إن كان يتذكره)، فقد عزل هذا الصوت لكى يبرز قوته التعبيرية، وربطه بمقره الحضرى، وهو فناء الثكنة. وكان بودلير منذ نعومة أظفاره على صلة بمهمة الجنرال أوبيك aupick. وكثيراً ما كان يسمع صوت البوق، يصدح نوبة الصباح. ولعلنا نلاحظ بحق أن ما ثبت فى وجدان بودلير هو الطقوس العسكرية، والحياة اليومية، وليس نصوص برودنتيوس. وربما كانت المقابلة بين هذين القصيدين من قبيل الصدفة المحضة. غير أن احتمال المقابلة بينهما تكفينى للبحث عما تبقى منهما ثابتاً، وما تغير. فمن الأشياء التى تغيرت أن الشاعر لا يستفيد من شىء سوى قوة السلاح، كما كان يفعل المسيحى مؤلف Cathemerinen بل الشاعر إنما يتهم ضعفه الشخصى، فهو "مرهق من الكتابة"، وحين يسمع نوبة اليقظة فى الصباح، فهذا إدراك فظ، إنه حدث شعورى، كسائر الأحداث الشعورية: فالشاعر يتلقى هذه الإشارة فحسب، ولا يبتهج لها بالتأكيد، فهى إشارة خاصة بنظام لا شأن له به.. وهو لا يحتمى بأى وعد بالخلاص، ولايعد نفسه بأن يقضى يومه حسب قانون خاص يتعارض مع قوانين العالم، قانون يضمن له الخلود. وهناك أمر - وهو تلك الإشارة العسكرية التى تعلن عن بزوغ النهار - بقى دواماً كأثر للصورة الدينية الشعرية. وفى هذا نجد تفسيراً وتأكيداً لتعريف بودلير للطابع العصرى "العصرية هى النصف الطارئ العابر للفن، أما النصف الآخر فهو النصف الدائم الذى لا يتغير"(١١). وفى وسعنا أن نرى ذلك بدرجة أفضل حين نقرأ فى أوائل قصيدته "شفق الصباح" :

٣ - تلك هى الساعة التى تلوى فيها قصيدته "شفق الصباح".

٤ - على وساداتها المراهقين السمر.

---

(٩) برودنتيوس : Cathemerinon liber (كتاب الساعات)،، نص أثبته وترجمه م. لاڤارين -Par is, Belles - Lettres, 1943 ص ٩. وقد اجريت تعديلاً فى الترجمة فى بعض المواضع.

(١٠) شرحه.

(١١) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص ٦٩٥.

٥ - وفيها، كمثل العين الدامية التى تختلج وتتذبذب.
٦ - يضع المصباح فى ضوء النهار بقعة حمراء.
٧ - وتحاكى الروح، تحت ثقل الجسم الفظ الغليظ.
٨ - صراعات المصباح وضوء النهار(١٢).

كذلك فإن ترتنيمة برونتيوس الأولى Ad Galli cantum تثير ذكرى أحلام الليل، احتفالاً بزوالها، ولكن فى أبيات ثنائية حانقة، كذلك التى قرأناها منذ هنيهة. ويصف بودلير تواصلها الشرير :

37 Ferunt Vagantes daemonas,
38 laetos tenebris noctium,
39 gallo canente exterritos
40 Sparsim timere et cedere,

85 Sat convolutis artubus
86 sensum profunda oblivio
87 pressit, gravavit, obruit
88 vanis vagantem somniis

"يقال إن الشياطين التى تتجول فى ظلمة الليل، وهى مبتهجة، ينتابها الرعب عندما تسمع صياح الديك، فتتفرق هلعاً، وتفر ... وعلى مدى طويل، حين تتلوى أطرافنا وتتعقص، يطغى على روحنا ويثقلها ضرب من النسيان العميق، روحنا التى تهيم على وجهها وراء أحلام لاجدوى منها"(١٣)

إن صورة الاحلام الشريرة، والأعضاء الملتوية، مدونة بوضوح فى النص اللاتينى. فالشر مقترن بالالتواء. وفى صلاة المساء (الترنيمة السادسة) التى يطرد فيها برودنتيوس ما يسميه بودلير "الأحلام الشريرة، للشيطان سحر وهيبة praestigiator، ويظهر فى صورة ثعبان ملتو tortuosus serpens: "بعيدة عنا تلك المسوخ التى تبدو لنا وهى تتسكع فى الأحلام ! انصرف أيها الشيطان الساحر، أنت وأحابيلك الخبيثة العنيدة ! ابتعد أيها الشيطان، أيها الثعبان الملتوى، يامن تثير القلوب الوديعة!"(١٤)

---

(١٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣.
(١٣) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ٥.
(١٤) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ٣٧، و ١٣٧ - ١٤٥.

وحين يغشى ليل بودلير العاصمة فى "غسق المساء" لا توجد أية حماية دينية تطرد الشياطين، فهى تتجول، هنا وهناك، كما يخشى برودنتيوس، وتغزو المكان:

١١ - وفى هذه الأثناء، شياطين خبيثة،

١٢ - تستيقظ فى الجو متثاقلة، وكانها من رجال الأعمال،

١٣ - وتطرق، وهى تطير، الأفاريز، والمصاريع.(١٥)

وفى الصباح الباكر، لم تكن الشياطين قد تركت فرائسها المفضلة "المراهقين السمر". وعلى ذلك، فإن فجر الصباح الباكر عند بودلير هو تماما نقيض "تجلى الإله المنتصر" الذى يتغنى به برودنتيوس فى الترنيمتين الأوليين "الشفق المرتجف فى ثوب وردى وأخضر"(١٦). إنه بجماله الأخاذ لا يعلن إلا عن بدء العمل - قدوم تلك "الساعة المفيدة" التى يرى برودنتيوس أنها الحياة التى لا تعى الخلاص Hora utilis. ويلجأ بودلير إلى "الساعة المفيدة"، بصورة مجازية، إلى صورة "الأدوات".

٢٧ - باريس الكئيبة، تفرك عينيها،

٢٨ - تتناول أدواتها، فهى شيخ مجتهد(١٧).

وفى "الفجر الروحانى" (القصيدة رقم ٤٦ من "زهور الشر") يثير بودلير ذكرى "التجلى الإلهى فى الصباح"، ولكنه هنا يفعل ذلك ليستبدل - بصورة هرطقية - ظهور "الطيف" الشمسى للمرأة المحبوبة بالتجلى الإلهى: "أيتها الإلهة المحبوبة، المخلوقة الصافية النقية"(١٨).

وحين يذكر بودلير "المصابيح" أو "الصراعات بين الصباح وضوء النهار" تبدو لأول وهلة حقيقة لاجدال فيها. ومع ذلك فإن قارئ الـ Cathemerinon يعرف أن للمصباح فى تلك القصيدة الدينية مكانة جوهرية. فالمصباح هو اللهب الذى نوقده لإنارة المسكن، ومن ثم فهو من الأشياء الأولى التى تحيط بالوجود البشرى حين كان الانسان يبقى بيوته البدائية. والترنيمة الخامسة لقصيدة برودنتيوس Ad incensum lucernai شاهد صحيح على أن قيمة قدسية قد أضفيت على المصباح، وأن المصباح هو بذاته مصدر التنوير المقدس. والمصباح الذى نوقده فى المساء يحل محل ضوء النهار، ويرمز إلى المسيح، الحاضر دواماً،

---

(١٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٤.

(١٦) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٤.

(١٧) شرحه.

(١٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٤٦.

حتى فى الليل. ويشبه المصباح بعمود النور الذى أرشد اليهود عند خروجهم من مصر. والمصباح، داخل الدار، ومن خلال الزجاج الشفاف يمثل السماء كلها. "ترى أى شىء يستحق أن يهديه رعيتك إليك أيها "الأب" فى مستهل الليل، حين يتساقط الندى: إنه الضوء، أثمن العطايا التى تهديها إلينا، الضوء الذى نستطيع بفضله أن نرى النعم الأخرى كلها!" (الآيات ١٤٩ - ١٥٣) [١٩].

المصباح الذى يوقد بأيد نقية، هو نهار متصل. المصباح فى ثنائية برودنتيوس البسيطة هو مرة أخرى البرهان على وجود إله يقهر الشر، ويطرد الشياطين. أما بودلير، فإنه يتناول عن قصد، أو بلا وعى هذا الرمز القديم، ولكنه يقلب دلالته. فما يشغل فى المطرقات فى "غسق المساء" إنما هو "البغاء" (بيت الشعر الخامس عشر)[٢٠]. وفى "شفق الصباح" لم يعد المصباح بديلاً عن ضوء النهار، ولكنه خصمه، وذلك فى تناقض لونى تصويرى، حيث لا تكون "حمرة" المصباح مجرد لون مضاد، ولكنها "قيمة" مغلقة. وإذا كانت "الروح" فى المقارنة المصاحبة لهذه الصورة تعتبر نظيراً للمصباح، فالجسم "الغليظ الثقيل "لابد أن يتمثل مؤقتاً بالنهار - مماثلة تدعمها القافية. ويتسم انبعاث الجسم فى الصباح بالعار والتعس. أما الروح فإنها لاتنتصر فى المعركة. ويبدو ما كان مقدساً فى العصور السابقة أنه تأبد فى معنى الشر والذى يتسلط على فكر الشاعر وعلى ذلك تظهر صور الهزيمة والألم والموت أكثر وضوحاً فى أشعاره.

١٢ - والسيدات سعيدات، والجفن داكن،

١٤ - والفم مفتوح، مستغرفات فى نفاس بليد،

١٥ - والمسكينات، بنهودهن النحيفة الباردة،

١٦ - ينفخن حجراتهن، وعلى أصابعهن.

١٧ - كانت تلك هى الساعة، فى ثنايا البرد والبؤس،

١٨ - وفيها تشتد آلام النساء اللوائى يوشكن على الوضع.

١٩ - وكمثل نحيب يقطعه دم مزبد،

٢٠ - يمزق الهواء المعتم من بعيد صياح الديك.

٢١ - وبحر يغشاه ضباب يغرق المبانى.

٢٢ - والذين يحتضرون فى داخل الملاجئ،

٢٣ - يطلقون حشرجاتهم الأخيرة المتقطعة.

---

(١٩) برودنتيوس، المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١.

(٢٠) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٥.

٢٤ - والفجار عائدون، وقد أضناهم ما فعلوه [٢١].

هذه اللوحة الرائعة لامثيل لها من عدة وجوه. ومع ذلك فإن بعض عناصرها قابلة للمقارنة ببعض أشعار برودنتيوس التى تتجلى وكأنها تمت إلى عالم آخر، يسوده التخطيط، والتجريد، والإسناد الكتابى، وحيوية الصلاة والابتهال. وفى ظلمات الليل، فى الخارج، يرى برودنتيوس امتداد ساحة الخطيئة، ساحة يسكنها أنماط من الكائنات، يشير إليها بالإسم المفرد النوعى: Fur، اللص؛ Fraus، الغش؛ adulter، الزانى (والزانية)؛ bidoli، الفسق؛ nugetor التاجر. ومع أن بودلير يستهويه النمط والمجاز، فإنه يتجه بفكره صوب الصفة المميزة، أو الغريبة، صوب المخلوقات التى تشكل جمهور بعض أحياء باريس. ولكن ينبغى لنا أن نبين أنه فى حين أن بودلير شديد الحساسية إلى تفاوت الأحياء، فإنه يذكر بصيغة الجمع المجموعات النوعية، وسط الطريق، ويقابل بين النموذج المثالى الأصلى، وبين مالعله كان الواقع الفريد، فى جود يتعذر إبداله. وعباراته الجامعة تعرف بعض الفئات. "نساء المتعة"، و "الفقيرات"، و "نساء ماخضات" و "المحتضرون"، و "الفجار". ونماذجه البشرية أكثر ثراء من نماذج برودنتيوس، ولكنها مجرد نماذج تصنيفية، والعناصر المشتركة واضحة ومتعددة. وهذه النماذج لا تتألف من مجرد سرد لأنواع الآثام. ذلك أن بودلير يتعامل مع كل مظاهر "الزلة" و "التناهى" : الخطيئة، والبؤس، والألم، والموت. هذه القوى الشريرة المنحوسة تشغل المشهد الصباحى فى اللوحة الباريسية، فى حين يدعى برودنتيوس سقوط مملكة الخطيئة الليلية. فالأبيات أرقام ٤ ، ٨ فى الترنيمة الثانية تشهد بزوال كل الشرور التى يمكن أن تستفيد من حماية الظلام. وتتناول الأبيات ٨٩ - ٩٢ مرة ثانية صورة أوصال العاهر المكسورة، وتتباين فى تماثل المعركة التى تقوم بين يعقوب والملاك، وينتصر فيها الإله.

89 Erit tamen beatior,
90 intemperans membrum cui
91 luctando claudum et tabidum
92 dies oborta invenerit

"ومع ذلك فإن ذلك الذى يجد أوصاله الداعرة عند بزوغ النهار متكسرة، واهنة، من النضال إنسان أسعد من غيره"[٢٢].

وهزيمة يعقوب هى النظير لنصر إلهى. أما الهزيمة المسجلة فى "اللوحة الباريسية" فإنها،

---

(٢١) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢٢) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ١١.

على العكس لا نظير لها. إنها مجرد خزى وانحطاط. ولم يحدث شىء من ضروب التهدئة التى نادت بها صلاة المساء عند برودنتيوس، والتى توقعها بودلير فى "غسق المساء". وفى الترنيمة السادسة Hymnus ante somnum نقرأ :

9 Fluxit labor diei
10 redit et quietis hora
11 blandus sopor vicissim
12 Fessos relaxat artus.

13 Mens aestuans procellis
11 curisque sauciata
12 totis bibit medullis
13 obliviale poclum.

14 Serpit per omne corpus
15 Lethea vis, nec ullum
16 miseris doloris aegri
17 patitur manere sensum

18 Lex haec data est caducis
19 Deo jubente membris,
20 ut temperet laborem
21 medicabilis voluptas.

ويبسط برودنتيوس الصورة المهدئة للنوم الذى يشفى متاعب اليوم وآلامه. هذه الصورة عامة، ولم يكن برودنتيوس بالتأكيد أول من ابتدعها، ولكنه يعبر عنها بقوة شعرية حقيقية: "انقضى عمل اليوم، وأقبلت ساعة الراحة، والنوم المهدئ الذى يرخى بدوره الأوصال المتعبة. والروح التى تثيرها العواصف، الروح المحرومة من الهموم والشاغل تشرب حتى ترتوى من كأس النسيان. وهكذا ففى الجسم كله ينساب نهر "الليثيا" Lethea القوى الذى يطرد كل إحساس بالألم فى قلوب الرجال التاعسين. إن أوصالنا الفانية، تلقت

بأمر الله سنة تقضى بأن اللذة الصحية المناسبة تشفينا من متاعبنا"[٢٣]. وفى "غسق المساء" يبدأ بودلير بهذا الشعور بالشفاء المرجو:

٧ - إنه المساء الذى .

٨ - يهدئ الأرواح التى يضنيها ألم مبرح.

٩ - العالم المثابر الذى تثقل جبهته،

١٠ - والعامل المنحنى الذى يعود إلى فراشه[٢٤].

غير أنه ليس فى قدرة الليل والنوم الشفاء من الآلام، إلا لأولئك الذين يستطيعون أن يقولوا فى آخر اليوم: "لقد اشتغلنا!". فالليل عند بودلير، كما رأينا لايلبث أن يمتلئ بالشياطين، والعاهرات، واللصوص. فالآلم، والموت يتغلبان. وصورة المحتضرين، صورة المستشفى، وهى بناء "عصرى" طوره العلم، والبر والإحسان فى القرن التاسع عشر، تشهد بانعدام، أو عدم فاعلية الصلوات والأدعية الحامية :

٣١ - تلك هى الساعة التى تشتد فيها آلام المرضى!

٣٢ - فالليل المظلم يأخذ بتلابيبهم، فينهون.

٣٣ - قدرهم، ويمضون إلى الهاوية،

٣٤ - وتمتلئ المستشفى بأنفاسهم(٢٥).

ترى ما الفرق بين الليل "المحمى" عند الشاعر اللاتينى المسيحى، والليل غير المحمى الذى يغشى العاصمة الحديثة؟ إن المرض والموت لا يعرفان حدوداً لليل والنهار؟ فموتى الليل يعقبهم المحتضرون بالنهار ... (البيت)[٢٥].

إن لصياح الديك فى "شفق الصباح" القيمة الواقعية نفسها التى يدركها الإنسان لنوبة الصباح العسكرية، وكان للضاحية الباريسية، الأثيرة عند بودلير مظهر شبيه بالريف، ولم تكن الديوك الحية نادرة بالأسواق. ومع ذلك يبدو من غير المحتمل أن يظهر الديك فى "شفق الصباح" عند بودلير إلا لكى يضفى عليه لمسة موسيقية جميلة وجديدة. معنى ذلك أيضاً أنه عنصر "تصويرى رائع" ينكر صلته بالطقوس الدينية القديمة. فالواقع أنه فى كل الطقوس الدينية المسيحية، وليس فقط فى أعمال برودنتيوس. كان طلوع النهار يتسم بصياح الديك. فهل ذكر بودلير ذلك صراحة؟ لا أهمية لذلك؛إنما يكفى أن نصوصه تأتى بعناصر واضحة تتيح مجالاً للمقارنة.

---

(٢٣) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٤.

(٢٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٥.

وصياح الديك عند برودنتيوس عبارة عن نقطةبداية، "عتبة"، وتألقه يماثل الضوء فى طبيعته، وهو العلامة الحية لليقظة. ومن ثم فإن برودنتيوس، فى ترنيمته الأولى يقترح من فوره تماثلاًمع مجىء المسيح excitator mentium (البيت الثالث) "موقظ الأرواح"(٢٦). فديك الصباح رمز لحدث مقدس. وعلى العكس من ذلك صياح الديك الباريسى فإنه لا يحمل البتة أى ضياء: إنه يمزق "جوا معتماً". و"التمزيق" فى السياق البودليرى يتضمن الهجوم، والألم، والصراع. ولا يبقى شىء من الهالة التى تتسم بها "عتبة" يعبرها نور الصباح. وصياح الديك بمقابلته بالشهيق الذى يقطعه دم مزبد يشابه بعض الشىء "الحشرجة الأخيرة" التى تصدر ممن يحتضرون. فصياح الديك، وهو لا يدل على ثغرة فاصلة بين مملكة الشر المظلم وبين الخير المنير يهيئ الانتقال إلى المعاناة فى اليوم الجديد، أو بعبارة أفضل استمرار المعاناة الليلة . والنحيب والشكوى حلا محل أنشودة النصر. وإذا كان "الدم المزبد" يمكن للحظة أن يجعلنا نفكر فى التضحية، فهى تضحية خالية من أية قوة قدسية حقة، دون وعد بالخلاص. ونحن هنا نتعامل بالأكثر مع حدث ذاتى طارئ، كاليقظة، مع مقومات مختلفة التقدير لجو دنيوى متعدد الأصوات كما تعيه حساسية مفرطة. وباريس المظلمة، فى المجاز الختامى للقصيدة هى التى تستيقظ. وظلام الليل لم يتبدد، إنه يشكل مادة للحياة الحضرية الجماعية الكبرى فى الساعة الأولى من حركتها النشيطة وربما لساعات النهار الباقية، لقد ضاعت قوة الحرس المقدس الذى يبدد الظلمات، ويطرد الشياطين التى تجول وتنتشر فى جو النهار كله. ولكن إذاكان نهار المدينة الكبيرة "البودليرية" يغشاه الضباب، والأحلام، والظلال، فذلك على الأرجح لأن الشاعر لم يفقد تماماً ذكرى الطقوس التى تتغيا تعزيز وضع البشر، وحماية المؤمنين من غارات الكلمات الخارجية، حتى إن الشفق الذى يرسم صورته يبقى بأسلوب التضاد والانعكاس تابعاً لساعات الصلاة اليومية القديمة ووظيفتها الخاصة بالتعزيم والتى لم تعد ذات جدوى.

ويمتد "المنظر الطبيعى"، الشعر الاستهلالى البرنامجى للوحات الباريسية، تمتد تحت أنظار الشاعر، وهو متكئ على نافذة سقيفته، وسط دورة اليوم، ودورة الفصول. وفى المدينة الحديثة، تمتدأمام ناظريه أجراس الكنائس، والمداخن، وهى صور رمزية لنظام اليوم الدينى القديم، والحركة الصناعية الحديثة تتجاوز بكيفية متأنية ذات دلالة :

٦ - [...] أرى المشغل الذى يغنى ويثرثر،

(٢٦) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ٤.

٧ - والمداخن والأجراس، أعمدة المدينة،

٨ - والسموات الشاسعة التي تنير أحلام الأبدية.

ويعقب هذا المنظر الصباحى، منظر المساء، حيث الصورحافلة بالذكريات المقدسة، فيها النجوم، والسموات الزرقاء، والمصباح مختفية، محتجبة بأنهار الفحم التى ترتفع من العاصمة. والمقارنة واضحة بالكامل بين الأدخنة السوداء فى جو الحضارة العصرية، و"الترانيم الاحتفالية" التى تطلقها صلصلة الأجراس. على أن الشاعر فى هذا العالم، عالم الصراع حيث يزاحم واقع العمل الدنيوى التنظيم القدسى للوجود حتى يكاد يتغلب عليه، هذا الشاعر لم يفقد ذكرى الحياة القدسية. إنه يقارن نفسه بالمنجمين، أولئك المتعلمين فى عصر آخر، وانغمسوا فى تجارة مريبة باستخدامهم علامات علوية. ومشروعه المعلن عنه هو مشروع الناسك، ورغبته هى أن يبنى لنفسه خلية لوجود منعزل.

١٤ - وعندما يأتى الشتاء بثلوجه الرتيبة،

١٥ - اغلق الأبواب والنوافذ فى كل الأنحاء.

١٦ - لكى أبنى فى الليل قصورى الفاخرة(٢٧).

إن القاعدة لهذه الحياة، حياة النسك والزهد، هى قاعدة الحلم الخلاق، ولم تعد الصفة القدسية مبرراً لها، ولكنها صفة الفن التى يعتمد فيها الشاعر على إرادته. هذه الإرادة، فى نطاق الخيال لا تخشى منافسة الارادة الالهية، كما يصفها "سفر التكوين". والفنان الذى يستخرج "شمساً" من قلبه يجدد العهد "الكوزمولوچى".

شكل اليوم فى القرن التاسع عشر. أمثلة لاستمرار هذا الشكل

ليس من شك فى أنه عند دراسة التحولات الثقافية فى تنظيم اليوم لابد أن نصادف تلك الظاهرة التى تجلت فى الاستجابة لعدد كبير من العقول التى تجعل العلم والصناعة مسيطرين على العالم (وصورته) : وتحول إلى الجماليات وإلى الفن القيم المقدسة التى كانت مقترنة من قبل بالمعتقدات الدينية. ولاشك كذلك فى أنه من المفيد إثبات أنه منذ بداية ثورة كوبرنيكوس، اتخذ طلوع النهار وهبوط الليل معنى نسبياً وآلياً، أضعف على الأقل التفسيرات الرمزية الكبرى لفترات اليوم.

وإنا لنعرف كيف استغل الأدب الحديث موضوع "شكل اليوم فى الاطار الزمنى ("الزمن الذى تسطع فيه أشعة الشمس") الذى كان سائدا فى العروض الأرسطى (نسبة لأرسطو) فى التراچيديا، والذى التزمه العصر الكلاسى فى فرنسا. إنه عنصر تفصيلى بنيوى كان قصاصو القرن العشرين يرجعون إليه بإلحاح. ولنا أن نذكر من بين هذه الأعمال الرائعة "اوليسس" Ulysses لچيمس چويس James Joyce، و "مسز دالوى" -Mes Dallo

The Death of "لفرچينيا ، ودلف Virginia Woolf ، و "مـوت ڤرجيـل loway Virgil لهرمان بروك Hermann Broch ، "يوم فى حيـاة إيڤان دنيسوڤتش A Day in the Life of Ivan Denissovitch لسولزنتس Solzhenitsyn بالاضافة إلى عدد كبير من الأفلام. وليس المهم اعداد قائمة شاملة فى هذا الخصوص، بل يكفى أن نذكر أن شكل اليوم، لأسباب لاتمت كلها إلى الذاكرة الثقافية، يعبر، بصورة غير متوقعة غالباً عن عودة إلي الطابع القدسى.

ولابد من الاعتـراف، وبخاصـة لدى الشعـراء، بالأمـانة أو الحنين الذى يجذبهم إلى التقاليد الدينية. كتب هيوأودين W.H. auden "درع أخيلوس ١٩٥٥ Horae canonicae بجرأة أكثر وصدق أقل مما فعلت مارى نويل marie Noél فى فرنسا. ولكنما يبعث على مزيد من الدهشة أن نرى كتاباً ليس لأعمالهم صلة قريبة بالعالم القدسى يهتمون بالشكل الأدبى العصرى، ومن ثم يجددون (ولو بصورة ذهنية) صلتهم بالنظام الدينى الذى حدد الإيقاعات الزمنية للمجتمع، وفرض شعائره على من يؤدى فروض عقيدته. كتب "پول ڤاليرى" فى "كراسة" لعام ١٩٤٣ مردداً فكرة قديمة بالنسبة له : لم لا تكون الرواية سجلاً ليوم من أيام شخص ما؟". ولعل هذا يكون سلسلة غير متناسقة، ومع ذلك فهى سلسلة من بدائل اللحظات والمراحل المختلفة التى تشكل - فى رأى ما - ومن وقت إلى آخر - يوماً من أيامنا يتعين دراسته أولاً بصورة مجردة(٢٨).

وفى فقرة كتبها ڤالرى فى عام ١٩٣٦ تكلم عن ابداعات الكنيسة، لكى يعرفها لصالح دراسة فكرية لاصلة لها بأية عقيدة صحيحة (أورثوذكسية).

"المجد للكنيسة
ابتكاراتها رائعة - (كمبدأ) ذات قيمة عامة شاملة
بالنسبة لتكوين العقول. دراسة كاملة "نفسية"
تجرى على ابتكاراتها
لقد ابدعت شعائر - بمواقيت عقلية
وكتاب الصلوات اليومية فكرة رائعة
و"التأمل" فى ساعة محددة
واليوم منقسم بنظام. ولم يهمل الليل
لقد فهم قيمة الصباح الباكر"(٢٩).

---

(٢٨) پول ڤاليرى Cahiers، الناشر چوديث روبنسون، جزءان، باريس، پلياد Pléiade ١٩٧٣ ، ١٩٧٤ ، الجزء الثانى، ص ١٣٥٥.

(٢٩) Cahiers, الجزء الأول، ص ٣٦٩.

والواقع أن المشروع الأولى لـ "پارك الصغير" Jeune Parque تشكل بمثابة "علم النفس الفيزيولوجى على مدى يوم كامل" (١٩١٣). واشتغل ڤاليرى حتى آخرعمره فى تأليف أربع وعشرين قصيدة نثرية أبجدية alphabet تستهدفردتها التوافق مع تعاقب ساعات يوم كامل. إنه يوم دنيوى تماماً، ولكنه ينتهى بنشوة استفهامية، يجتمع فيها العنصر القدسى مع نقيضه.

"سمت الرأس zenith

فى قلب الليل البهيم.

الماء العميق فى هذه الساعة، فى العالم كله هادئ للغاية، وماء الأشياء فى النفوس شديد الشفافية، كفترة زمنية صافية، يتسنى معها للانسان أن يلحظ "ذلك" الذى يحلم به.

ولكن ليس هناك إلا ما هو كائن، ولا شىء غيره، لاشىء سوى الموجود الذى يسيل بانتظام(٣٠) [...].

وما أن يشرع المرءفى الاستشهاد بشاعر من الشعراء، حتي يتبدى لخاطره اسماء أخرى، منها: سان چون پيرس Saint - John Perse، وبونفوى Bonnefoy وچاكوتيت Jaccottet فى المجال الفرنسى وحده. وإذا كان هؤلاء يلجأون هم أيضاً إلى "شكل اليوم"، فليس ذلك بالتأكيد استجابة للخواطر نفسها التى تشغل بال ڤاليرى. ومع ذلك أعتقد أن فى الامكان أن نتبين بوجه عام سمة مشتركة تتعلق بشكل اليوم، وتستند إلى التضاد بين ماهو مقدس وما هو دنيوى.

إن وقت النهار، وما هو مقدس متصلان أحدهما بالآخر اتصال المادة بالشكل. وإذا كان القدس والدنيوى يشكلان بنية مغايرة، كما يؤكد علماء الأنثروبولچيا، فأى تمثيل رمزى يمكن تخيله أحسن من يوم (يوم عيد لاحياء ذكرى) يقف وحده فى سياق أيام متتابعة، أو لحظة تبرز فى غضون ساعات متعاقبة؟ كثيراً ما لاحظنا أن انبثاق الإضاءة فجأة هو التجلى الأول لما هو قدسى (الذى يتطلب للحال أن يتحدد بالكتابة، أو بتمثال، أو بقاعدة، الخ). إن خيط الزمن اليومى ينسج على نطاق واسع لحمة الضوء والظل، ويتجزأ النسيج إلى ساعات (كانت تجليات أنثوية فى التشخيصات المتأخرة التى أجراها التاريخ القديم). ثم إن هذا النسيج هو أيضا الخلفية التى تستند إليها لحظة من لحظات الحقيقة، فبإشراقتها أو فى كربها، واستقبال هذه اللحظة من لحظات الحقيقة، والسماح لها بأن تعبر عن نفسها؛ وكان هذا هو مهمة الشعر، كانت تلك مهمة فى عالم دنيوى، تتولى حراسة العالم القدسى.

مسألــة الكــأس المقدســـة

بقلم : آدولف موشج Adolf Muschg

لا ينبغى أن يكون المرء متخصصاً فى التاريخ العقائدى أو في علم الرمزيات لكى يخضع نفسه للتغير والتشعب البديعين فى معنى الكأس المقدسة، فهذا الوعاء الغريب بدون ماشك مصطبغاً بالتعاليم ذات الأسرار منذ آواخر القرن الثانى عشر وحتى نهاية القرن الثالث عشر - قد انتسب بكل مجد وبهاء عن طريق الاسطورة قبل أن يختفى فى غياهب الغموض حتى أعاده فاجنر (بارسينال) إلى النور ثانية عندما رسم منه خلاصاً من المعاناة التى صدرت من دنيا شوبنهور.

تعاليم الكأس : حسب ما جاء بأساطير العصور الوسطى والتى اقتبسها روبرت دى بورون حوالى عام ١١٩٠ من الأناجيل الابوكريفيه (غير القانونية)، فإن جوزيف اوف أريماتيا الثرى كان من أوائل المؤمنين بالكأس، وكان قد زعم بأنه قد استخدم إناء العشاء الأخير ليستلم ومن يسوع المصلوب قبل توجيه الاتهام بأنه مالك للقبر وأنه سرق جسد المسيح، وكان مما يغريه ظهور المسيح المقام من الأموات، الذى بدأ معه بالدخول إلى ذبيحة القداس الالهى وأطعمه بطريقة غير مألوفة، وهى أن تأتى حمامة كل يوم وتضع القربان فى الاناء المقدس، وبعد أن أطلق سراح جوزيف ونفاه الامبراطور ڤسباسيان هرب إلى ما وراء البحار إلى انجلترا حيث أسس كنيسة الكأس المقدسة فى جلاستونبرى، وكرسها للعذراء مريم.

وقد جمعت الطقوس الدينية اثنا عشر تلميذا حول مائدة مشابهة لمائدة العشاء الأخير، وقد احتلت سمكة كبيرة مكان السيد المسيح ولكن المقعد الثالث عشر وهو الخاص بيهوذا

ترجمة : صابر مريدنان

الخائن ترك خالياً، ومن مجموعة هذه الأساطير تولدت قصة أخرى وثالثة كتبت وسطرت في مجتمع البلاط الملكي، حيث استبدل رفاق الملك آرثر موضوع الكأس المقدسة مكان البيعة التي تم تقدمتها.

وقد تم وضعها في قلعة حصينة حيث اكتسب الاناء أبعاداً جديدة تخطت حدود طبوغرافيا مغامرات الفروسية بمنحها شعوراً روحياً أعمق. وقام "كريتيان دي تروي" بجعل طبيعة الاناء كتذكار مقدس ثانوي، وموضوع البحث في مسألة الكأس المقدسة في وسط قصته عن الكأس والتي لم تكتمل. وقد قدمت كأساً غريبة للملك المعتل "فيشر" ولكنها ليست كافية لتضع حداً لمعاناته لأن خلاصة يتطلب تدخل شخص يمكنه أن يسأل السؤال الصحيح، فأصبحت القصة عندئذ تهتم ببرسيڤال: ذلك الفارس الشارد التي لم تتخل عنه النعمة الالهية، وهكذا أصبحت قصة بحثه قصة حياته كلها، وقد قام كتبة كلوني الذين كتبوا "قصة البحث عن الكأس المقدسة" ومن تبعهم بتقديم ثلاث روايات عن هذه المسألة مع تأكيد أقوى وأعمق على الرمزية، ففي معرض تقديس الكأس يقدمون صورة لمحبة أرضية مثالية، تغذيها تقاليد وتعاليم شرقية اسلامية لاسيما المذاهب الصوفية، وهكذا فإن مريم وهي أناء التجسد الإلهي ترتبط شخصيتها مادياً بالكأس ذلك لكي يتم استدعاء الذين ينشغلون بمسألة البحث ليخدموا العذراء الطاهرة وهي في نفس الوقت والدة الإله.

ولكن الفكر الشرقي عن الكأس لا يزال باقٍ بأن لها الفردوس المفقود أصلاً، وفردوساً مسترداً مستقبلاً، ففي المشرق ينبغي أن تجد ملاذها الأخير، وفي حوالي عام ١٧٢٠ وصف البرشت ڤون شارڤنبرج قلعة الكأس بدقة بالغة حتى أن علماء الآثار اعتقدوا أنهم وجدوها في بلاد الفرس على جبل "شيز"، المقدس حيث ولد زرادشت وحيث بنى خوسرو الثاني قصراً على شكل متاهة هندسية في القرن السابع.

وهكذا فإن الكأس تتوهج في ضوء النار المقدسة التي تسري من المازدية إلى المانوية في القرن الأول امتداداً للكاثارية في العصور الوسطى. وفي الواقع كان الكاثاريون يؤمنون بأن العمل الخلاصي للمسيح لم يستكمل وأن الخطيئة الأصلية لم تكن أكثر من موت روحي وبذلك تكون مهمة الانسان أن يجد وسيلة تطهيرية تؤدي إلى النور الإلهي السماوي. وقد شهدت نفس الحقبة إزدهار ثقافة راقية في مقاطعات "بروڤنس ولا نجدوك" والتي رفعت من تقوى "كاثار" ومن فن الحياة الراقية الذي تميز بقبلة الترحيب الدينية والعناق الأخوي، وقد قامت الكنيسة الرومانية بايعاز من التاج الفرنسي بالمناداة بشعار الصليب ضد البدعة الكاثارية، وصدرت طبعات جديدة للأسطورة باختفاء الكأس عند جبل مونتسيجور بعد وضعه في وسط الصراع الظالم الذي عاشه مجتمع المؤمنين.

إذن فما هى الكأس؟ إنها إناء ساحرات أوربا القديمة، وهى اناء المزج الاغريقى، وهى القدح الذى شرب منه أتباع اليوسيس عند شروعه فى الدخول إلى الأسرار، وهو ثدى الأم الذى لا ينفذ، وهى كأس السماء المقلوبة التى تعرضه أديمها فوقها، وهي كأس استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه، والتى تستوعب دم المخلص، وهى القداس الإلهى والقداس التجديفى، وهى تابوت جسد الرب التى تطير فوقه الحمامة، وهى المدفن الذى ينبعث منه الطائر الخرافى بعد الموت حرقاً من أشلائه رماداً، إنها الرحم الطاهر للعذراء مريم والرحم الفياض الذى ينجب نساء العالم، وهى الأساس الذى ينهل منه المنعم عليهم ماءالشباب الخالد وهى المائدة التى تنتظر إعداد الكلمة السحرية، وهى تحمل جوهر الروح وزبد المسكر، وهى البوتقة المسكونية التى يمكن للانسان أن يرسم كيانه ويسعى إلى خلاصه، ويجد فردوسه، وهى مزيج مركب يوحى بأنها هى الوحيدة ولا مثيل لها وهى كل شىء وهى الخلاص.

ويحددها "ولفرام فون ايشنباخ" بأنها "الشىء المدرك بالحواس"، ويمكنه الحديث عن "اللامدرك" حيث أن المتناقضات المنطقية تلغى وتجب بعضها بعضاً، وهى التىعن طريقها ظللنا على علم بمشاعر قدرنا ومصيرنا النهائى بأن : "هناك شىء اسمه الكأس يمنح كل البركات"، فالايمان والهرطقة يسيران جنباً إلى جنب بكل ما فى هذا المعني من إتساع تماماً مثل السعادة فى البحث واليأس الذى تثيره فهما مرتبطانِ ببعضهما، والكأس تمجد شرف المرأة كما توبخه فى نفس الوقت، فهى تشع ضوء العالم مهما ظل مخبوءاً، فرسالتها عالمية، ولكن الأتباع نادرون، والمختارون فقط هم الأوصياء عليها، فالكأس تنقل الانجيل الصحيح الصادق، والأخبار السارة ولكن الكنيسة لا يمكنها سماعها، ولا تريد أن تعرفها، فهى تؤكد حكمة الوثنيين ولكن لا أحد يمكن أن يراها مالم يتعمد، أذن فما هى الكأس لتكون كل هذه الأمور مجتمعة؟.

فبالنسبة لبارسيڤال ولفرام فون اشنباخ فإن الشىء المادى هو الضخرة، فهى تحمل اسما - مكتوباً بخط لا تبينى ردىء - مبهماً كذاته :

الاغتراب الساقط، فهل هذا يعنى الحجر الساقط من السماء، المتجانس مع الشهب، أو ذو صلة بالكعبة فى مكة؟ فإن الناسك "تريفيريسنت" يعلم ابن أخيه "بيرسيڤال" أن الحجر وهو من الزمرد انفصل عن "تاج" لوسيفر "أثناء صراعه مع الله قبل أن تخلعه الملائكة على الأرض وتقيمه للحفاظ على البشر، فالكأس وهو آخر أثر من آثار قداسة إبليس : كان وصفاًضعيفاً للأصل الذى فنده ودحضه "تريفيريسنت" نفسه قبل "بيرسيڤال"، مناديا بالبحث عن الكأس، وابتعد بدوره متراجعاً فهل "الحجر المرتد". هو حقاً الحجر الساقط،

حجراً لا معنى له، حجراً كيميائياً بالنسبة للعلماء عديم المغزى ذلك لأنه يخدع العين غير المدربة أو المجربة، يتشابه عندئذ مع الحجر الذى ذكره الكتاب المقدس والذي رفضه البناؤون، وذلك قبل أن يصنع منه المهندس القدير "حجر الزاوية لملكوت الله؟ أم يا ترى هو حجر الاغتراب والمنفى؟ وهكذا فإن هذه الكلمة اللاتينية وهي تتحدث لغة القبلانية[1] والحجر سيكون هو الشيشينا، أى الشكل الالهى الباطنى والمطرود من جنة عدن مع آدم والمجبر على الطواف معه فى هذا العالم حتى يعيده نور الحكمة ثانية إلى جنة عدن.

ويؤكد "ولفارم فون اشنباخ" أن لديه التفسير المنطقى للكأس ليس من "كريتيان دى تروى" ولكن من "بروفنسال تروبادور والمسمى بـ "كيوت"، والذى حصل عليه من "طليطلة" من مصدر عربى كتبه عالم فلكى يهودى يدعى "فليجتانس"، فهذه جولة مشوقة، عندما نتصور أن اليهودى يمثل القبلانية، وعالم فلكى عربى، وطليطلة مدرسة الكيميائيين و "كيوت" الهرطوق الكاثارى.

والانسان ذو الأذن المدربة يستطيع سماع كل هذه المصادر تهمس وتتمتم فى "بارسيفال" ولكن كلها تسخر منه لو حاول أن يوجه نفسه توجيهاً منظماً باتباع صحوتها، ولكى ينهى الأمر فقد يعمل هنا اعتباراً - بدون أدنى ضمانات - سيراً مع غالبية الاخصائيين لرأى ولفرام فون اشنباخ بأن سلسلة نسب "كيوث" هى من ابتكار الكاتب، ودفاع شاعر تقدم جسارته بلا شك مبرراً لحماية نفسه من أى سلطة، كما يتخذ أيضاً ملاذاً من أمية الفارس، ألا وهو : "إنني لا أعرف حرفاً واحداً" ونحن فقط الأكثر دهشه عندما نرى أن كأسه هو أكثر من أى شىء آخر دعماً للأخلاق، ووسيلة تظهر عليها أسماء المختارين، وهكذا فإنه يجب أن يكونوا قادرين على القراءة لكى يعرفوا ما ينتظرهم، فهدف هذه الدراسة ليست هو الكأس فى ذاته ولكنه كقانون أو دعم لثقافة مركبة، تلك التى تحررت من أعمال الفن الا وهو بارسيفال، وهذا العمل الرئيسى الذى هو أكثر من معادلة كيميائية هى إحدي الآداب العظمى، دونت فى بداية القرن الثالث عشر، دونها تابع من أتباع أقليات النبلاء في لهجة ألمانية متوسطة فى فرانكونيا الشرقية، ولأنها كانت متوارية فى هذه اللغة فقد صانتها وحفظتها كلها فى رونقها الأصلى، إذن فما يؤدى بنا إلى أن نثيرها بأن نجعل أنفسنا ننساق إلى مختلف توجهاتها هو الاهتمام البشرى المتزايد نحو الايجاز الممكن وليس الاهتمام بالانسان الذى لا يوجد، ولكن بالرجل والمرأة، بالتعب المستمر والغموض المفيد المتوارث فى كل جنس من الأجناس، وهو اهتمام أيضا من أجل هدوء وصفاء "ولفرام"، وبالكاد ظلال اليأس الذى هو يسمح له أن يرفرف فوق هذه التمزقات الأصلية بعيداً عن الانسانية.

---

(١) لغة القبلانية هى لغة سرية عند أحبار اليهود مبنية على تفسير الكتاب المقدس تفسيرا صوفيا.

ضحك ولفرام :

الضحك والألم أمران مختلطان منذ البداية، منذ لحظة ميلاد "بيرسيڤال"، وقد حلمت "هيرتسلويد" بأنها سوف تلد "تنينا" وأنه سوف يشوهها ويمسخها ولكن ما ولدته فعلاً كان طفلا صحيح الجسم وشبابه ونضارته لا ينبغي إخفاؤهما تحت ورقة التين رمز التواضع والمسكنة، يستطيع آدم الصغير أن يتبختر في عريه، وأن تحتفل به النساء كفتنة سعيدة الحظ، وهذا الحظ السعيد لم يجلبه والد الطفل بالطبع، وهجر أمه عندما حبلت لتموت في المشرق، حيث ترك زوجة ثانية، أو لعلها الأولى؟ إنها ملكة وثنية وطفلها (فيرفتس)، وليس من العجيب أن "هيرتسلويد" أرادت الاحتفاظ بأبنها وتصونه من كل ما يمت بالفروسية بصلة، وأن تربيه في عزلة، ولكن كلماتها قد غررت بهذه النيه ودمرت الفردوس العذرى، وقد وصفت إلهها بأنه الضوء النقى الطاهر لإبنها المعبود، ففى أول ظهور براق لقيه في الغابة تخيل الطفل نفسه أنه في محضر الله، وفعلاً، كان فارسا ولكن هذه الصورة المتدنية لله كانت كافية لتستقطبه بشكل لا يقاوم نحو الكون ذى الخليقة الساقطة، وتحت الوهم بأن سخريات العالم سوف تعيد طفلها بسرعة فإن الأم قد جعلته يتنكر في شكل أحمق أبله، في خدعة يائسة.

ويرحل "بيرسيڤال" دون أن يلاحظ أن الشخص الذى يتركه خلفه له قلب محطم، أمره رهيب عجيب، بشكل مبالغ فيه والطريقة التى يتبعها حرفياً عن نصيحة أمه الغريبة، ومن أول امرأة يلتقى بها عند حافة النهر ينتزع قبلة، وينتزع خاتمها وكذلك يفك ازار ردائها، ولعل القارئ الفطن قد يعى خطورة هذا المشهد : إنه اغتصاب حتى ولو يتعامل "ولفرام" معه بصورة متوارية بحيث يستطيع "برسيڤال" بعد ذلك إظهار براءة السيدة، أما فيما يختص بحربة الخنزير التى يقتل "برسيڤال" بها الفارس الأحمر الذى يشتهى درعه وحصانه فهذا سلاح غريب وتافه تماماً، فبالنسبة لجريمة القتل هذه فإن الساذج الأبله مذنب مرة أخرى في عيون هذا العالم من الغرباء، وعليه أن يكفر عن أشياء كثيرة قبل أن يصبح هو نفسه الفارس الأحمر التى تخدمه أغطية جواده كرداء يرتديه، وعلى الرغم من كل هذا فإن ضحك المرأة ترحب به ثانية في بلاط الملك آرثر، وهذا الضحك ليس استهزاء، ولكنه نعمة ممنوحة له، فالسيدة "كونوار" التى لم تضحك أبداً تفعل هذا لأول مرة عندما تراه، ويعاقبها المارشال لأنه كان ينقصها السلوك السوى، ولكن "بيرسيڤال" يشعر أنه ممتن لها للغاية حتى أنه يرسل الفارس تلو الآخر - من الذين نالت منهم الهزيمة - إلى السيدة التى ضحكت وذلك من أجل أن ترد إليهم الحياة التى فقدوها، وهذا الإصلاح لكل خطأ والذى بفضله

يرى البطل فى كل مرة نفسه أكثر وضوحاً - قد يعتبر شخصاً يقتدى به فى تقدمه وعلوه وكذلك تقدم القصة ورفعتها. وفى سلسلة هذه الاختلافات المتهورة وأيضاً المليئة بالفكاهة، فإننا نجد كثيراً من الموضوعات المألوفة عن التاريخ المقدس، فلعل "برسيڤال" المولود "على وجه التقريب" من عذراء، بعد أن شب وترعرع" على وجه التقريب فى الفردوس، يسقط من نوره ورأساً إلى عالم الخطايا المميتة، الذى يستبقى له حتى فى الحالات الحرجة ضحك الرواية العاطفية - تلطف "وجه التقريب" هذا ويغفرها.

ويطوف "برسيڤال" - وفى قدميه نعال من جلد عجول - العالم الفسيح والذى يستقبله فقط "على وجه التقريب" ضحك السيدة الذى تحل الفروسية محله والذى يطمح إليها، ويمتطى الجواد المسروق الذى لا يستطيع السيطرة عليه ولكنه غالباً ما يستطيع أن يجد الوسيلة عندما لا تجدى معه أى سيطرة ليقوده إلى "جيرنمانز" وهو معلمه الذى سوف يقوم أخيراً بتعليم الشاب الأبله كيف يعيش الفارس، ويتعلم "برسيڤال" مهنة الفارس فى يوم واحد فقط، وهذا اختيار لصالح الضحك، فمن المضحك والمحزن فى نفس الوقت أن التعليم الذى تم تلقينه لم يكن فى خدمة سيدته التى لم يعمل المعلم لنجاحها حساباً عن أن : "برسيڤال" وحده يحب "على وجه التقريب" "لياز" الجميلة، ولا يبقى أيضاً فى "جراها رنز" كابن أو كزوج إبنة. وتأتى المرأة التالية لتكون المرأة المناسبة وهى "كوندڤير أمور" والتى أعتقها وحررها ممن تقدم لطلب يدها وهو غير مناسب وهو من قلعة "بلزابير" التعسة، وذلك لكى ينال هو نفسه الحب، والقصة ينبغى أولاً أن تستبعد كل أثر للعنف الذى اقترب به هذا الأبله من السيدة على ضفة النهر، تماماً كما تنادى ذاكرة"لياز" المهجورة طلباً للعدالة، وذلك لكى يقضى "برسيڤال" ليلتين عفيفتين مع "كوندوير أمور" التى أثناءها عبر عن مشاعر جياشة حتى أنها تصدق أنها هى فعلاً زوجته قبل أن يصبحا كذلك فى الليلة الثالثة، وهذا الزواج شبه العذرى محاط فى كل القصة بكل علامات الروحانية غير المقدسة، ولعل "برسيڤال" فى البداية - وهو المحرر أو المعتق - يكمن فى وهج شموع كثيرة، كصورة معجزية على المذبح العالى بينما السيدة راكعة على ركبتيها عند قدميه متوسلة مستعطفة، ولكن ما يستتبع ذلك عندما يطلب منها، وهو مضطرب - أن تأتى إلى فراشه، هو لعبة لذيذة، لا يمكن - باللهجة البشرية - أن تفضح طهارة المشهد.

جراح أمفورتاس:

لعل الباعث القوى للاتحاد أو الزواج لا يزال بعيد المنال، والسعادة الزوجية لا تستبقى برسيڤال بعد، ففى البداية ينبغى أن يشعر بنفسه عند أدنى نقطة من مطلبه، إلى النقطة

التي عندها يقاسي الجنس البشري أشد معاناة، إلي أعمق نقطة في تناقضها، فبرسيڤال يظن أنه سوف يمضي ويرى أمه ويضل الطريق، وفي النهاية يصل إلى قلعة "الكأس" التي لا توجد إلا عندما يتم البحث عنها وحيث يبدو الضحك خامداً إلى الأبد، وهناك يعيش "أمفورتاس"، والملك فيشر حارس الكأس بعد الموت من الجرح، وبدلا من الانتظار لكي يرى ماهو المكتوب على الحجر الذي سوف يعين الملكة المناسبة له، تخبط في حب جارف، معتقداً أنه رأى قمرية أو حمامة ڤينوس في حمامة الروح القدس التي تحملها طقسية الكأس على شعارها، وفي خدمة الصلاة الخاصة "بالسيدة الجميلة بدون شكر" تخصص القصة العاطفية فصلاً بأكمله لها - فقد وصم وصمة مماثلة - بشكل ساخر - للجرح الذي في جنب يسوع المسيح المصلوب، وبرهبة لا نظير لها، وبسبب الحربة المسممة التي طعن بها في خصيتيه أي في قلب رجولته، فإن الشيء الوحيد الذي يخفف من آلامه هي السن المتوهج للحربة التي تخترق باستمرار جسده الواهن من أجل اخراج البرودة المميتة منه، فقد كان الموت من نصيبه منذ زمن طويل - وهذا كان رجاؤه - ذلك إذا لم يحضر اتباعه بلا توقف لكي يعرضوا عليه الكأس ليراها، وهي تحمل حياة لا تنضب بل لم تجلب له سوى العذاب، ولعل الرمزية الخنثوية لهذا العذاب الفاحش لها أثرها، فقد فتش "أمفورتاس" عن العنصر الأنثوي في اضطراب نزواته، وقد اخترق هذا الأمر جسده متخذاً مظهر جرح زيجي رهيب، فهو ممدد هناك على مركبة فاخرة، بهيئة ساخرة لرجل متكامل ينتظر من زائريه سؤالا تحرريا بأنه ليس ثمة إنسان له الحق في أن ينبس لكلمة لو كان الأمر له وقعه وتأثيره، والسؤال هو : "ما الذي يجعل الانسان يتعذب؟" ولكن الزائر يكون قد تعلم من معلمه أن الفارس لا يسأل أسئلة إذا كان يستطيع أن يدبر لنفسه، وكانت رغبة "ولڤرام" هي أن يرى "برسيڤال" ليس فقط النقطة الحساسة لقلعة الكأس "مونسالڤايش"، ويجب أيضاً أن يرى المغزى، وهو روعة الاحتفال، والمظاهر الكريمة للفتيات اللاتي يخدمن الكأس، وواحدة منهن فقط وهي أجملهن هي المستحقة للنعيم، ولحمل هذا "الشيء المطلوب"، فهناك وفرة في نبيذ التوت الأرجواني، واللحم المشوي والسمك: فماذا يمكن للانسان أن يشتهي لإتمام هذا الأمر بنجاح أكثر من هذا العمل؟ فهاهو "برسيڤال" نفسه وهوغير مناسب لن يعلم حتى اليوم التالي، ويظل طريداً هائماً مثل أوزة برية في صحراء عالم متحرر من الوهم، إذن "فبرسيڤال" يسقط في الهاوية التي ظهرت في بداية الخلق عندما فصلت نفسها عن الله، فلابد أن يتعلم أن يتعذب مثل "أمفورتاس" أو على وجه التقريب هكذا، ليكون قادراًعلى الشفاء في يوم لا يزال بعيداً، والجرح الأصلي لاجناس البشر يجب أن تظهر له كذلك، فهذا الشك العميق فيما يختص بالمعنى الأصلي للخلق،

وأمانة الخالق، ويجب أن يكف الله عن أن يشرق بالنور فى ثياب فارس ليظهر فى ظل وعرى الانسان، ويهجر "برسيڤال" خدمته بعد أن يطعن فى حكم بلاط الملك آرثر بلعنة رسول الكأس، ومن ذلك الحين ينال جسده طعناً من الحربة المسمومة وهذا الجرح سوف ينضج فى نفسه المسألة التى تمت قبل أوانها بالنسبة للشاب عديم الخبرة، ولأن الشخص المتوقع لم يكن مشاهداً متعاطفاً ولكنه كان رجلاً لم يتأثر فى عمق وجوده. وبالنسبة "لولفرام" فإن هذا يعنى أن هذا البطل لابد أنه شعر بانفصاله عن زوجته بنفس القوة كما شعر به من الله، ففى الغابة التى اشتدت برودتها فجأة تظهر صورتها له فى الجليد، ساقطة من السماء وهناك قطرات من دم من الأوزة التى قتلها الصقر، وهذه الأوزة كانت من قبل هو نفسه، وهو لا يزال "على وجه التقريب" عند اللحظة التى فيها تذوب كل أفكاره فى هذا الأثر، فالأمر هنا - على الأرض الباردة - أنه يقرأ مالم يتمكن من رؤيته فى "منسلڤايش" : يخوض غمار غموض الحب المنفصل الذى يفهمه كرسالة للكأس ولما يتفوه به، ولابد أن يخرج منتصراً من الصراعات التحذيرية قبل الاعتراف بأن هذا الشىء هو نفسه التى يلتقى بها فى خصوماته مع الغير، عندئذ فقط سوف يكتشف نعمة الارتباط، ويتمكن من أن يسأل السؤال الخاص بالكأس مع دالة إيجاد الاجابة على السؤال : "يا عمى، ما هو سبب عذابك؟".

ولكن الضحك لم يكن متوارياً فى هذه القصة العاطفية لا سيما فى أسوأ لحظات حياة بطلها، فالصقر الذى يرسل الأوزة البرية من السماء يظهر فى نفس الوقت رفيقاً متجمداً، والعذاب المشترك تأثيره أقل على القارىء المستمتع، ولعل مشهد قطرات الدماء التى تسد طبيعته المقدسة القصيرة عند ظهور اسم "كوندڤير آمور"، يقطعه أثنان من المشاغبين اللذان يصرحا "برسيڤال" من فوق جواده كما لو كان فى حلم أمام "جاوين" ذلك الرجل المختبر الرحوم، ويغطى بعباءته دليل ندمه على الحب فى الجليد، وتظل الفكاهية حية فى القصة العاطفية، حتى فيما يختص برسول الكأس التى تحوله إلى حيوان وحشى، لا يعبأ بجدية وأهمية الرسول، بل وانها فى الزى الغريب الذى ترتديه تسمح بظهور المرأة التى سوف ترفع - فى الوقت المناسب - اللعنة وتوزع النعم التى تفتقر إليها.

"برسيڤال" وبديله:

وعلى الرغم من كل هذا، لم يقع "برسيڤال" كلية فى الخطأ عند مالم يستطع فى "مونسلفايش" أن يجد النقطة الحساسة وكان اهتمامه منصب على ما تم تقديمه لحواسه : فالأسطورة تقدم دليلاً على هذا مع أخيه غير الشقيق، بنوع من أنواع استعادة الأحداث

بسـخـرية وتهكم، وبعـد أن ذهب الملك الوثنى بحـثـاًعن أبيــه وهو ملىء بالنقط السودا ءوالبيضاء وصل إلى الغرب مثل "برسيڤال" بحثاً عن أمه، ووصل إلي أقصى بعد مثل الكأس، وبعد أن يتعرف الشقيقان على بعضهما البعض أثناء مبارزة يصحب الوثني الشخص المختار على الطريق الملكية المؤدية إلى "مونسلفايش"، ولسوء الحظ يستطيع أن يري الفتاة فقط حاملة الكأس، وليست هى الكأس نفسها، ولهذا فهو ينبغى أن يتم عماده، وأياً كان ما حدث ولكن بهدف واحد وهو القدرة على حمل السيدة بعيداً، وهى السيدة التى كان متيماً بها فى الحال، واعتبر "ولفرام" هذا الأمر سبباً يستحق أن يتخذ شكلاً أو رسماً فى قصة الكأس، كما هو مبين فى بقية الرواية العاطفية، ذلك لأن الإبن الذى تقدمه الفتاة للوثنى الذى تم تحويله ليس إلا "برستر يوحنا" التى تقرر الاسطورة أن يعيد اتحاده مع الشرق والغرب، وطبعاً كان اتحاداً ذا إيمان حقيقى، ولكن كما تبين القصة المسبقة، ليس مقاومة أو تحد لمزيد من العواطف النفسية البشرية: وهذا ليس فقط مساوياً أو معادلا "للكأس بل ويمكن أن يحل محلها، ولعل "فيرفتس" هو "اشمائيل" الذى سقط من قبل من التاريخ المقدس ليطوف فى الصحراء، والمعتقد الآن أنه يستحق أن يستعيد كنوزه للفردوس، مثل ملكة سبأ التى استعادته من بلاد العرب، وهو فى الوقت نفسه ملك الشرق الذى وضع كنوزه أمام مزود الخلاص، فهو يتشارك مع "برسيڤال" فى السر المتفجر الذى بمقتضاه كانت الكأس تحت حماية وحراسة وكان الأمر قاصراً عليها ذلك لأن رسالتها كانت قاصرة عليها قليلاً مثل أصلها، فالشرق والغرب، والمسيح والأوثان، والله ولوسيفر فى البداية وفى النهاية : رجل وإمرأة يحتمون بشكل متكافىء فى ظل هذه الآنية فى السعادة وفى النعمة، وكما يشير العنوان فإن السلطة غير المحدودة للملك الكاهن هى شىء روحى وأيضاً دنيوى، والصليب هو رمز للحب نحو الكون والعالم ويفتح الطريق إلى ما وراء الجلجثة، فى نظام عالمى يتحكم فى حركة النجوم.

وبالطبع ليس هذا هو الإيمان الحقيقى الذى من أجله حارب الصليبيون، ففى روايته العظمى الأخرى نجد ولهالم، ولفرام وهو حالة ضميرية محزنة، يصارع مع جزء من العالم له إيمان مختلف، ومحزن لأن خطورة هذا الموضوع تاريخياً لا تقدم أى نتاج نحو منطقة يوتوبيا المحايدة : فإن "ڤان جيبرج" المرأة الوثنية التى تحولت، والذى يجبرها حبها على الانفصال عن خط سيرها، هى نفسها ضحية الحرب، وكلماتها كلمات يأس : "استمع إلى نصيحة المرأة الحمقاء / إبق على من خلقته يد الله". فكما أن المطلوب كان اشفاقاً شكلياً عند قلعة الكأس، ففى ويلهالم اتضح أن المطلوب أكثر من الاحتمال أو التسامح، ومثل هذا المطلب ربما يعكس ويفسر لماذا ظلت الرواية العاطفية دون نهاية ولم تستكمل، ففى

"بارسيڤال" وحده كان التكريس للعالم متضحاً على ضوء الابتهاج مثلما فى هذه المجاملة التجديفية فيما يختص بـ "بلا كان" ملكة البربر: "فرقتها كانت طيشا صرفاً. وما يتفق مع القاعدة الشكلية للرواية، فإن الكأس تستطيع أن تحدد وحدها شخصاً واحداً ليكون ملكاً، ولكن سرها ينكشف فى العديد من الاشخاص إن لم يكن في كل الاشخاص وكل منهم يكتشفها دائماًفى نفس الوقت كما يكتشف عائلته، فإن "سيجيون" التى يناديها "برسيڤال" لأول مرة باسمها، هى إبنة خالته، إلي جانب الكأس، ومثلها مثل تمثال موضوع فى طريق "برسيڤال" لقياس الطريق الذى قطعته، تظهر دائماً مرتبطة بحبيبها الذى مات وبهذا الاستشهاد تكفر عن الخطيئة المميتة التي من وجهة نظر ولڤرام هى الفشل فى حب لم تستطع أن تحظى به، فلعدم الاتحاد فى الحياة فإن الزوجان لا يمكن انفصالهما بالموت : فإن موضوع الكأس هنا يظهر فى التمزق الساخر المحزن للأنكار أو الرفض المزدوج، ولكن حتى حول اولئك الاغراب من المتحدثين نسلا من نفس الخط يرفرف الضحك لعمق الاحترام، و"لياز" قبلها مثلها مثل أبنة خالتها "كوندڤير آمور" ينبغى أن تتحد بإخوة مع "برسيڤال" قبل أن تصبح زوجته، فهذه العملية المزدوجة وحدها تجعلها تستحق أن تصبح ملكة للكأس، وهكذا فإن الروابط الأسرية لها قيمة السر المقدس فى "بارسيڤال"، وهما يمنحان كل سلطات الكاهن لـ "تريفريزنت"، العلمانى ويسمحان له أن يخلص "برسيڤال" من خطاياه، ويجعلا ذلك الأخير قادراًعلى الجاز المعجزة وهى شفاء "أمفورتاس"، وذلك فى وقت مبكر على إتمام الزواج أو إعادة إتحاد الزوجان المنفصلان، وهكذا يكفر "برسيڤال" عن الخطأ الذى قام بعمله ضد العالم وذلك باقامة روابط أسرية بين عنصريه المنفصلان، وهكذا يصبح بطل القصة متحكماً فى حالة الرجاء هذه المتوارثة على شكل رواية رومانسية، وهذا الرجاء موجود فى كل لحظة حرجة على شكل قدرة على الضحك الذى يحول كل شىء.

فلنعد إلى "فيرفتس" الذي يهب نفسه فعلاً للضحك مثل الفارس الغراب وبشكل ما يجسد الازدواجية والغموض لهذا العالم الذى يحتاج – فى هذه الرواية – إلى انقاذ، ومن كلماته الأولى، فالرواية تشير فيه سمات وملامح الغراب، وهنا يظهر أول طيور "هيرتسلويد" يحاول طردها من الفردوس المتناغم، بعد أن طرد غناؤه الطفل "برسيڤال" وجعله يبكى، وهذا الطفل حول نفسه إلى طائر الحبارى وصقر وأوزه برية لكى يصبح على ما هو عليه : ولكنه كان غراباً كما كان يجب أن يكون، فلما ضبطه وهو فى شكل أخوى، أدرك تحفته – مثل "ولفرام"، فى مبارزته مع "فيرفتس"، ثم يقوم بنفسه باخراج تحفته من الفكاهة التكوينية، والحكمة الضاحكة. ولأن "فيرفتس" هو الذى "على وجه التقريب" ظهر أنه الفائز فى القتال، تماماً مثلما خضع "برسيڤال" واستسلم "على وجه التقريب" : وهذا هو

ما كان ينقصه حتى ذلك الحين، وكان الأمر يبدو كما لو كان الشاعر اعتبر أن الأمر الغامض فى عمله كان عليه أن يفرض قيمته الرمزية ضد اليوتوبيا ذات النظام الشكلى الكامل، و"على وجه التقريب" ينتصر "فيرفتس" على الأخ الذى لم يعرفه بعد، إلى حد كسر سيفه الممسك به بيده، تلك الأداة المستخدمة فى الخطيئة والتى حصل عليها من اغتيال الفارس الأحمر، ولكن فيما بعد - وبصفته فارس حقيقى - يرمى بالسيف على الأرض بدوره، وبصفتهما أخان يتعارفان، ولا واحد من الابنين لنفس الأب الواحد له حاجة إلى النصر، وهكذا ينال "برسيڤال" الفروسية التى يدين بها له الملك آرثر، وبعد أن برأه "بريفريسنت"، وبعد الظهور المعجزى لزوجته المحبوبة فى الجليد، فإن المبارزة بين الشقيقين، وهى مبارزة مع نفسه - هى آخر خطوة لتنصيبه تنصيباً مقدساً كملك للكأس، وفى هذه اللحظة فقط، يتوافق مع ظله ويحل لغز الآخر، وهكذا يستطيع أن يخلص الملك امفورتاس، وقد تكون للرواية العاطفية نهاية سعيدة مثل حكايات الجنيات، ذلك لأنه يحكى القصة لنفسه. ولكن "ولفرام" يمضى فى سيره ليؤلف قصته حول بطل آخر : وهو الفارس "جاوين" الذى ينجح فى بادىء الأمر فى أن يخبر "برسيڤال" أنه رأى فيه نفسه، و"جاوين" ليس شخصية فى اسطورة الكأس، ولكنه أحد الفرسان حول المائدة، وهو رجل يتعامل مع السيدات وهو "ابن الجنيات"، وهو هكذا حتى أنه يشغل القصة كلها فى لحظة أن يرحل "برسيڤال" منها، : فالزوج لا يمكنه أن يقدم للرواية المغامرات التى يغذى بها الرواية، فمنذ أمد طويل كان للجرمانيين عادة معاملة هذا الإحلال كشخصية ثانوية، آسفين على عدم وجود عمق التفكير الجرمانى فى مغامراته مع النساء، وفى واقع الأمر، فإن القراءة التافهة، بسبب ما تؤدى بـ "جاوين" وتقوده من إمرأة إلى أخرى، نحو "أوبيلوت" المراهق الذى لا يمكن نسيانه. وهو "أمازون انطيكونى" السريع، و"بينى" صاحب اللمسات، هو دائماً الذى يبحث عن المرأة الفريدة "اورجيلوز"، وبراحة نفسية أكثر منها لبطله الأول يبين ولفرام" هنا أن الرجل يجب أن يكون فى الوقت نفسه أكثر وأقل من رجل يهزم ويقتحم المرأة التى يحتاج إليها ويعيد العدل للجزء الانثوى للذاته، ولعل الأداء الرائع لـ "جاوين" له علاقة ما بتكريس أو تخصيص إنيادة "ڤرجيل"، والبلاط الذى يعود بفائدة على "اورجيلوز" هو استشهاد علمانى حقيقى، فكم من الافتراءات المذلة لفارس من فرسان القرن الثالث عشر عليه أن يسمح بالارتباط باسمه: تزييف ودجل بين الآخرين، فهو مختلف ففروسيته هى التسامح، وهو يشفى المرأة التى يحبها من كراهيتها نحو الرجال - وبالمعنى العصرى، من تركيز الرغبة العصابية على زوجها المتوفى، وبمساعدتها على ايجاد الثقة مرة أخرى فهو يستقطبها إلى رغبته لتكون رفيقته الجديدة، فالفراش السحرى الذى

يمارس عليه سان سباستيان الحب الملكى، والذى يحرر من خلال سلبيته البطولية الاربعمائة إمرأة سجينات القلعة، هذا الأمر يجعلنا نضحك، وهذا لا يتم استثماره بكرامة أكثر من الاختبار الذى بقلعة الكأس، إلا أن "جاوين" يقدم خدمة للرواية الذى يدين "برسيڤال" بها من أجل أن يكتشف فى تعددية للحب الجنسى الوفاء نحو الشىء الذى يفتقر إليه، وهذا هو الشىء نفسه الانسانى البحث الذى تنادى به الكأس على أولئك الذين أخذوا على عاتقهم مسألة الكأس.

ولعل القارىء الفطن يمكنه أن يكتشف وجود تناسق علاجى آخر فى هذه الرواية، فعن طريق "جاوين" وحده نعرف أن "السيدة الجميلة بدون شكر" الذى يدين لها أمفورتاس" برجولته المجروحة كانت بدورها هى الاخرى مجروحة من الرجل، فهى تتحرر بفضل "جاوين" مما يكمن بشدة ويثقل فوقها، وبالمثل يتحرر "أمفورتاس" بفضل "برسيڤال"، ومن أجل توحيد قسط العمل بين البطلين أمفورتاس" و "أورجيلوز" اللذان لا يلتقيان فى الرواية، ويصبحان زوجان متصالحان فى أخوة تامة.

فلعل "برسيڤال" نفسه هو الذى يسمح لأبن عمه أن يضع نفسه بكليته فى خدمة السيدات، فمن الأفضل أن يعهد الانسان بنفسه إليهم أكثر مما يتعهد غيره بنفسه إلى الله، فهو يمنحه الفهم وقت يأسه وفى الحب المقلق يتمسك "جاوين" بهذا الاعلان فى نغمة تجديفية مع اليقين والثقة اللذان يستحقهما "ولفرام فون اشنيباخ" والذين يروق لله أن يسمعه لكلام أقل وقاحة من أفواه النساء، ولو انتهى الأمر إلى أن العبارة التى تعبر عن اليأس انحرفت رغم ذلك عن معناها فإنها تثير شيئين يكونا فى حقيقة الأمر فصلاً واحداً، ويجد "برسيڤال" الطريق إلى الخلاص كزوج يمجد الزواج، وأن "جاوين" عاشق مأفون سخيف العقل، ولكن لا أحد يمكنه أن يختار الطريق الأفضل، فكل واحد يتبع طريقه الشرعى وذلك "لكى يتعلم الانسان أن يقدم يد العون لله"، وذلك ما حدد به "إيكهارت" الهدف المنشود بطريقة لا يمكن نسيانها.

الحكمة من الرواية :

لعل "بارسيڤال" "وولفرام فون ايشنباخ" هو شىء من المخترعات، أو شىء عالمى فنان، أو أرض لم تكن مرة أخرى، ففى بداية القرن الثالث عشر كان الفارس التاريخى مبتعداً تماماً فى طريقه المؤدية إلى "دون كيشوت"، ولعل النموذج السائد لتلك الحقبة من الزمن تتشابه مع تاجر فلامنكى، أو رجل أعمال من ڤينسيا، أو أمير حاكم يحيط به رجال حاشيته، ولعل ضياع الحقيقة الذى زحف على قلاع النبالة القديمة جعلها تتقبل حبكات

تعويضية، بل تخلى عنها للخيال الفكرى الثقافى للأسلاف التاريخيين الذين لعبوا - فى مدنهم وأديرتهم - دور الفرسان، وقد أصبحت مادة للفن والأدب، ولكن فى زى الفرسان ذوو المفارق التاريخية كان هناك خداع ورياء للاهتمام المباشر، وهذا أمر ذو شرعية جديدة، ولعل المؤرخ للحضارة سيرى بسهولة أن بالكأس مطلب عنيد لمعتقدات جديدة وتجديف وأمور وقتية عرضية زائلة، تلتوى وتتناقض - فى قلب الكنيسة الرومانية - مع العقائد التى تتطابق مع القول بأنه "لا يوجد خلاص خارج الكنيسة"، ففى "بارسيفال" لا تلعب التقاليد الدينية أكثر من دور زخرفى فقط، والأبطال لهم يومهم يوم "الجمعة العظيمة" وهو عيد الفصح الخاص بهم، ولعل العمل الروائى الذى يتناوب مع محتوى يعتبر سابقاً حكراً على الكنيسة يسير جنباً إلى جنب معها بشكل طبيعى حتى أن هذا الطراز المعمارى وهذه الديانة المؤيدة للبلاط ليس لها حاجة إلى أن تشير أو تثبت أى شىء بعد ذلك - وبالنسبة للمؤرخين للسياسة والقانون، فإن نظم المجتمع الخاص بالكأس لا تستقطب فقط نظم الفروسية أو أوامرها فى زمن الصليبيين ولكن أيضاً الاصلاحات الادارية التى خرقت الحقوق الاقطاعية باعطاء أولوية للضباط الذين تم استثمارهم بتهمة ضد أولئك الذين طالبوا بها حسب المولد، ومن ثم فإن "فردريك الثانى" وهو عبقرى العصور الوسطى، شرع يتقدم بشكل متطرف فى أراضى صقلية، حيث تطورت آليات التوظيف الاستعمارى إلى حد التشابه مع آليات الدولة الشمولية، فالانسان الذى يرى في الكأس نوعاً من أنواع الآلات لغير المتزوجين المقدر لهم أن تصدر منهم فضائل خاصة لن يجدوا شيئاً آخر يقولونه، ولكنهم سوف يعتبروا الكأس رمزاً لحركة مدهشة من حركات التشبع بالنزعة الدنيوية.

إلا أنه لا تزال تبقى المادية تحتاج إلى تفسير أوسع، فالقارىء المفتون بالأمور الخفية يمكنه أن يقرأ الرواية على أنها كتابة مقدسة مخصصة للمبتدئين ويبجل حرفياً مسياً آخر فى بطلها، وهو مؤسس المملكة السماوية التى سوف يقام من أجلها معبد مشابه لمعبد "دورناخ"، و"مونسلفايش" رودولف شتانير" عند سفح "جمبنفلوه"، أما فيما يختص بى فإننى مجرد ممارس متواضع للأدب ولا أشعر بأى عمق فى تناقضات رواية ما، فيما عدا الرائحة العطرة للفكاهة والفن السامى للحكمة البشرية ذات الوفرة فى الخبرة والتجربة، ولأن كل شىء فى ذات الوقت خطأ وصواب : فإن "جيرنمانز" الذى يجعل "برسيفال" يفقد شهيته لإلقاء الاسئلة، فإن كل :اولئك الذين عند قلعة الكأس يشعرون بحاجة ملحة إليها، وأن "برسيفال" الذى لا يسأل ولا يستفسر رغم ذلك، فإن "تريفريزنت" الذى يفيده بالسؤال الذى كان المفروض أن يسأله بتأكيد محزن بأنه - بأى حال من الأحوال - قد تم الأمر فعلاً وعندئذ فإن "برسيفال" الذى يسأل رغم ذلك عن هذا الأمر مرة أخرى ولكن بشكل مختلف

قليلاً، وحسب رأى "لوهنجرين" والذى على عكس ذلك ليس له الحق فى أن يسأل من هو أو من أين آتى، فما هو حق وما الذى يمكننا أن نسأل عنه، يعتمد على المواقف التى تذكرها الرواية وكاتبها فى لعبة مزدوجة من ألعاب الصلة والقرابة والنسب والعلاقات الانسانية، أى العلاقات الداخلية بالنسبة للتركيب الروائى، فالراوية يهتم فقط بأكثر السمات أهمية للمغامرة العظمى، فالكأس يجسد اليوتوبيا (أى المدنية الفاضلة) لعمل إلهى مقدس يربط الخالق بالمخلوقات، ويربط الراوية بشخوص الرواية، فكلهم شركاء، ولعل "ولفرام" صافى التفكير بحيث يسفر وجهه عن ابتسامة تعبر عن حدود هذه المدنية الفاضلة التى لا تزيد ولا تنقص عن كونها عمل فنى، ولكن حدود المخلوق تحدد شكلها كله، التى تظهر فيها الحقيقة الداخلية وأيضاً الصفات والملامح التى يهبها الله، الذى شاء وأحب هذا الشكل حباً جماً حتى أنه خلقه، ولعل العمل الفنى يؤكد على : إننى لى حدود وهى باقية معى فى قداسة، كما يجب على الرجل المحافظة عليها ليس باعتبارها نيرا هينا أو حملاً خفيفاً أو خطأ وخطيئة أصلية ولكن باعتبارها رجلاًوامرأة، أو فتنة لا تنضب، وجسر على الانسانية، ولعل هذه الابتسامة بالضبط الذى به يعلن العمل الفنى حدوده والذى يجعلها مرنين ويسمح له أن يخترقها فى اتجاه. القارىء، مع دعوته إلى أن يفكر فى البهجة التى فى ثنايا قصة "برسيڤال" بقدر الامكان إن لم تكن حقيقية، وبشكل ضرورى إن لم تكن مقبولة، ولعل ضرورة العمل الفنى تكمن فى وجود تطرف الحدث أو التصرف، فنحن نتنبأ فيه بالتوازن بين المخلوق والمولود ، بين الفن والطبيعة، وعلى هذا الأساس فإن الرواية وقارئها متصلان ثانية بعضهما ببعض، "فالشىء الحقيقى" - هكذا يقول "جوته" "لا يجب يؤخذ بمنتهى الجدية ولكن على الانسان أن يظهر فوقه بتهكم يحفظ صعوبة البت فى أمره، ولعل "بارسيڤال" "ولفرام" يقبل الرهان أنه ليس من الضرورى لنا أن نحل المشكلة الخاصة بالانسان أو بالاحرى بالرجل والمرأة، وذلك من أجل ممارسة اتحادهما كنعمة وفضل، وهذه النعمة أمكن التعبير عنها بسخاء الكأس التى لم يفرض "ولفرام" عليها أى قيود أخرى أكثر مما فى فنه، فالانسان الذى يجد فيه تأثير ذلك الشىء "ليس فى حاجة بعد إلى أن يسأل نفسه عن ماهية ذلك الشىء، فهو الشىء المتفرد فى الرواية وفى كثرة ووفرة الارتباطات التى تكونه وتشكله، وهو تلك المادة التى يتم تحليلها بالشكل الانسانى، فالكأس هى شىء "لا يبقى منه أى شىء فى النهاية ولكن التوهج الذى ينشره فى ارجاء طبوغرافية الضحك الذى ابتكره الموضوع الخطير للغاية وهو أن كل جنس يلاحق ويتعقب نفسه فى الآخر، ويتعقب الآخر فى نفسه.

الانجيل حسب ماكتبه

يوحنا

بقلم : فرانسوا بوڤون Frncois Bovon

منذ ثمانية عشر قرناً كانت الكنيسة المسيحية تعتقد أن الانجيل الرابع الذى صاغه يوحنا بن زبدى الذى عاش فى إفسوس فى أواخر أيامه، وكما يقول كليمنت المؤرخ السكندرى (القرنين الثانى والثالث) فإن هذا الحوارى المحبوب أراد أن يؤكد على الطبيعة الإلهية "للإبن" بينما أبرزت الأناجيل الثلاثة الأخرى : متى ومرقس ولوقا السياق التاريخى وطبيعته البشرية[1].

وعلى مر عدة قرون، ومنذ أن أصبح علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك مؤرخين، فإن مشكلات هذا الحل الرائع خرجت للنور، فكيف لنا أن نفسر الفروق البارزة بين الأناجيل الثلاثة وإنجيل يوحنا، إذا كان الكاتب شاهد عيان (ويذكرنا هذا بأقوال يسوع الذى ركز فيها على "الملكوت" فى الاناجيل الثلاثة، وعلى "الابن" فى الانجيل الرابع) ؟ بل وما هو الدليل على أن الجيل يوحنا "يكمل" الاناجيل الثلاثة؟، وعما إذا كان عازماً على تصويبها بجعل يسوع ذو طبيعة إلهية بأكثر مما صنع الأخرون؟ وقد جذب المفسرون الانتباه إلى كتابات يوحنا عن ضيعة جثسيمانى وعن العذاب الذى مر فيه يسوع (انظر يوحنا ١٢ : ٢٣ - ٢٨ ويوحنا ١٨ : ١٩)، ويعلمنا مؤرخو الكنيسة أن أول المعلقين على الانجيل الرابع كانوا مسيحيين هامشيين أو مسيحيين غنوسطيين(*)، مرتبطين بالمعنى الروحى للنصوص الكتابية ومعادين للتاريخ وللتجسد[2]، وعلينا أيضا ألا ننسى أن الجيل يوحنا هو الانجيل الرابع فى العهد الجديد وهكذا كان دائماً : وهذا مؤشر إلى تأخر معين فى

---

[1] Clement of Alexandria, *Hypotyposeis*, VI, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire écclésiastique*, VI, 14, 7.

[2] Particularly the Gnostic Heracleon. Cf. J.M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn. 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Paradosis 28), Fribourg, Switzerland, 1985.

(*) مذهب بعض المسيحيين الذين اعتقدوا بأن المادة شر وبأن الخلاص يأتى عن طريق المعرفة الروحية.

ترجمة : صابر مريدنان

عملية التطويبات، ويمكن أن يكون مسيحيو الكنيسة العليا قد سمحوا أخيراً بدخول أحد الاناجيل فى مجموعة كتاباتهم المقدسة التى أرادوا أن يحرموا الغنوسطيين منها وأن يصححوا التفسيرات، ثم تتجمع التساؤلات : أولها : ما هو "أصل" هذه الكتابات ومن هم مؤلفوها ؟ ثانيها : ما هو "الهدف" منها ؟ وثالثها : ما هى "الرسالة" التى أرادوا أن يبعثوا بها ؟

١ - فى أصل البيئة المحيطة بيوحنا

أحب المسيحيون الأول بعضهم بعضا وفضلوا حياة الاشتراكية البسيطة، ولكن على عكس ما كان مألوف الاعتقاد، فإذا كانت وحدة الكنيسة - بأى معنى معين - قد تأسست على يسوع المسيح، فعلى المستوى التاريخى والعملى يجب البحث عنها والسعى إليها، وبصرف النظر عن كونها حقيقة مستقرة إلا أنه يجب انتزاعها : بمعنى أن المسيحية البدائيه لم تكن منليثية (أى متحجرة الموقف) وتاريخها يتكون من جماعات متفرقة، يفصل بينها مسافات لا تصل إليها طائرة نفاثة فى ساعة، منقطعين عن بعضهم البعض بحدود لغوية (لغات آرامية واغريقية وبعد ذلك القبطية واللاتينية) ثم حدود عرقية، بعد أن أخذت الارسالية على عاتقها مخاطرة فتح أبواب الكنيسة لغير اليهود، وعن طريق سفر أعمال الرسل ورسائل بولس عرف المؤرخون اثنتان من هذه الجماعات المسيحية الأولى : إحداهما من الاثنى عشر التى أخذت على عاتقها الكرازة بالانجيل فى فلسطين من أورشليم ألا وهم اليهود المتحدثون باللغة الآرامية والمجموعة الهيلينية (*) التى لابد أن أرتبط بها بولس وبرتابا اللذان وجها الانجيل إلى اليهود المتحدثين بالاغريقية فى أورشليم لاسيما فى انتيخوس ثم إلى اليونانيين (انظر أعمال الرسل ١ : ١٢)، ونحن نعرف الجهود التى اتفقت عليها الجماعات على اختلافها لكى تتوصل إلى وحدة معينة، لاسيما فيما يختص بالارسالية (انظر أعمال الرسل ١٥ حيث قرر مجمع أورشليم أنه لم يعد بعد أمراً ضرورياً أن يكون المرء يهودياً لكى يكون مسيحياً) ولكننا نعرف أيضاً من خلال مجادلات بولس مع بطرس (رسالة غلاطية ٢ : ١١ - ١٤) أن المحافظة على الوحدة ليس أمراً سهلاً، فالمسيحيون الذين كانوا يهوداً كان بمقدورهم الارتداد إلى اليهودية، والمسيحيون الذين كانوا أوثاناً كان يمكنهم التخلى عن الايمان الصحيح إلى الانحلال والعرج بين هذا وذاك، والكنائس الغربية مثل الكاثوليك والبروتستانت قد ورثت هذه المسيحية الثنائية

(*) الخاصة بتاريخ الاغريق أو ثقافتهم بعد الاسكندر الأكبر.

الاتجاه: أورشليم – انتيوخ، وبطرس وبولس، ولكن هناك جماعات مسيحية أخرى : فنحن نعرف من كتاب العهد الجديد أنه يوجد مسيحيون فى الجليل (وتصدق التقاليد على هذا فى الاناجيل الثلاثة)، وهناك مسيحيون فى السامرة، ولكن لم يخبرنا أحد عنهم (أعمال الرسل ٩ : ٣، ٨ : ٤ – ٢٥). وقد اقيمت المجامع بلاشك فى شرق وجنوب فلسطين، وفى سوريا وفى مصر وغيرها : ومع الأسف لم تترك لنا سوى القليل من الآثار، والتى لم تتضمن الانتصار. (٣)

وهناك العديد من العلماء اليوم مقتنعون بأن انجيل يوحنا هو نتاج أحد هذه المجامع السرية، **فأولاً** : يعتقد البعض أن هذه الجماعة أو الكنيسة المنتسبة إلى يوحنا كانت تعيش على اتصال وثيق مع الكنيسة الأم فى اورشليم (وهذا رأى الغالبية العظمى من المفسرين الكاثوليك، ومن ف. م. براون إلى أ. چوبرت الذى أعاد إلى الاذهان وجود التقاليد العظيمة لإسرائيل فى الانجيل الرابع)، (٤) **وثانياً** : يعتقد البعض الآخر ومعظمهم من البروتستانت، ومن بينهم كايزمان وشوتروف أن جماعة يوحنا كانت جماعة منشقة، فانجيل يوحنا قد يكون أحد الكتابات الغنوسطية الأولى التى تم حفظها وإعلانها عن فكر يوحنا للاهوت المسيح ببساطة، (أى تقديم يسوع المسيح بصفته إلهاً يعلو فوق الأحداث التاريخية)، (٥) **وثالثاً** : أن كالمان وغيره هم بلاشك على حق فى اعتقادهم بالطبيعة الهامشية لمجمع يوحنا ولكنه مجمع لم يظهر أية عداوة لا للانجيل ولا الرسائل الانجيلية ولا سفر الرؤيا (وكل هذه الكتابات كانت من نتاج جماعة يوحنا) وذلك فيما يختص بالمسيحية البطرسية فى اورشليم والمسيحية البولسية فى انتيوخ، وتأكيد الفرق لا يفرض معتقداً متجزئاً. (٦)

---

[3] On the beginnings of Christianity in Syria see H. Köster, "Gnomai Diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums." *Zeitschrift für Theologie und Kirche 65*, 1968, pp. 160-203. Reprise in H. Köster and J.M. Robinson *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen, 1971, pp. 107-146. The article first appeared in English in the *Harvard Theological Review* 58 1985, pp. 279-318. The work of H. Köster and J.M. Robinson also exists in an English version. On early Christianity in Egypt see B.A. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in B.A. Pearson and J.E. Goehring, *Roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity, 1) Philadelphia, 1986, pp. 132-160; A.M. Ritter, "De Polycarpe à Clément; aux origines d'Alexandrie chrétienne" in ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, pp. 151-172.

[4] F.M. Braun, *Jean le Théologien (Études bibliques)*, 4 vols., Paris, 1959-1972; A. Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean (Parole de Dieu)* Paris, 1976.

[5] E. Kaesemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1971; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Wissenschaftlichte Monographien zum Alten und Neuen Testament, 37) Neukirchen-Vluyn, 1970.

[6] O. Culmann, *Le milieu joannique. Sa place dans le judaïsme tardif, dans le cercle des disciples de Jésus et dans le Christianisme primitif* (Le Monde de la Bible), Neuchâtel-Paris, 1976.

وليس هناك حركة دينية ليس لديها في أصلها شخص جدير بالذكر، فالكنيسة كانت بلاشك أمينة في ذاكرتها عندما ربطت يوحنا بن زبدى بظهور الانجيل الرابع، فجماعة يوحنا إذن هى نتاج إرسالية يوحنا (وكان قد فقد أخاه يعقوب ضحية الاضطهاد من عام ٤١ - ٤٤)، وحيث أن سفر الاعمال يذكر وجود يوحنا فى السامرة (أعمال ٨ : ١٤) وأن انجيل يوحنا يختص بالسامرة (يوحنا ٤) فإن أول مجال فاعلية يجب أن تكون فى هذا المجال الهامشى الذى أسيء الظن به ونال الكثير من انتقاد اليهود، ففى هذه المنطقة تجمعت بعض التقاليد المعنية عن يسوع المسيح واستخدمت فى التبشير به (ويكفى ذكر المرأة السامرية : يوحنا ٤) وبتعاليمه عن العماد والقربان المقدس والولادة الجديدة (وهذا مذكور فى حوارين المسيح ونيقوديموس(*) : يوحنا ٣)، والحديث عن خبز الحياة والجدل الروحى (وهنا يجدر اعادة قراءة المناقشات عن أولاد ابراهيم المذكورة فى يوحنا ٧ ، ٨ فيما يختص بمن هم شعب الله الحقيقيين؟)، ويتضح أيضا الرابطة الحقة بين يسوع المسيح ويوحنا المعمدان والتى شغلت بال يوحنا نفسه ومن ثم تلاميذه، ومن هنا جاءت أهمية التعاليم المرتبطة بيوحنا المعمدان فى الانجيل الرابع، ولو أننا تذكرنا أن السامريين وحدهم عرفوا الاسفار الخمسة الأولى من العهد القديم كأسفار مقبولة ومعترف بها، لأدركنا أن الاهتمام بمسيحية يوحنا لم يتواجد بشكل كبير لدى الانبياء وأن النبوءات بالمسيا لم تثر المنازعات.

وجماعة يوحنا بالسامرة (٤٠ - ٦٠ ميلادية) قد انتشروا فى سوريا ولكن مثلهم مثل سكان فلسطين فى ذلك الوقت كان المجتمع يتميز بظهور الزيلوت والحرب اليهودية ضد الروم فى ٦٦ - ٧٠م، وقد سأل كل مسيحيو ذلك الاقليم أنفسهم فى تلك الآونة : هل من واجبنا أن نشارك فى هذه المقاومة؟ وكانت الاجابة واحدة كلها : إن أملنا ليس مختصاً باليهود، فليس الهدف قومى ولا يتعلق بأرض الموعد : فالمسيحيون لهم ملك، ولكن مملكته ليست من العالم، وليس هناك إلزام بالتمرد ضد سطوة الرومان (يوحنا ١٨ ، ٣٣ - ٣٨) بل استشهاد أكثر منه عنف.

ويقول ايسيبيوس القيصرى أن المجمع المسيحى بأورشليم قد فر إلى ما بعد الأردن، إلى "بيلا"، [7] عندما كانت العاصمة مهددة من جانب الرومان، ولدينا الأسباب التى من

(*) أحد معلمى الناموس.

[7] Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, III, 5, 3. See M. Simon, "La migration à Pella. Légende ou réalité." *Recherches de science religieuse* 60, 1972, 37-54, reprise in M. Simon, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, 23) Tübingen, 1981, pp. 477-494.

شأنها أن تجعلنا نؤمن بمجمع يوحنا أو جز منه ، يرأسه رئيسه الروحي ذلك إذا كان حيا- مع تفضيل الرحيل عن منطقة العمليات العسكرية ، وهناك ثلاث أشياء تجعلنا نعتقد أنهم وجدوا الملاذ في مدينة «افسس» أولها : التقاليد الكنيسية التي أرست قواعد انجيل يوحنا ووفاة هذا الرسول في أفسس (٨). ثانيهما : قائمة الكنائس ، كلها تقع في آسيا وأفسس على رأسها ، وفي رسائل الاصحاحين الثاني والثالث من أسفار يوحنا القانونية ، وثالثهما : وجود تلاميذ يوحنا المعمدان المسيحيين في أفسس حسب ما ورد في سفر الأعمال (١٩ : ١ - ٧) ، وهكذا ففي نهاية القرن الأول كان هناك مجمعين مسيحيين ارزين في أفسس ، أحهما أسسه بولس في عام ٥٤ (أعمال الرسل١٩:١-٢٠) والمجمع الذي كان يديره يوحنا (الذي وصل حوالي عام ٧٠).

ومجمل القول أن انجيل يوحنا قد كتبه فى زمن المجمع الذى لم يكن يتبع بطرس ولا بولس ولكن يوحنا بن زبدى، وهذا المجمع كان يوجد فى أول الأمر فى السامرة، وسورية قد تأسست فيما بعد فى أفسس، وهذا المجمع الذى تميز برسالة يوحنا المعمدان والانجيل كما بشر به يسوع المسيح - هو الذى استخدم التعاليم التى تم جمعها فيما بعد فى انجيل له رسالة وتعاليم وحياة روحية، (٩) والآن علينا أن نعرج إلى نشأة الانجيل قبل أن نفحص الرسالة العقائدية التى أراد المسيحيون أن ينقلوها.

نشأة انجيل يوحنا

هناك حادثتين ساهما في ارساء تعاليم يوحنا : احداهما نبوءات يسوع المسيح والأخرى موته وقيامته من الأموات، وقبل تصوير تأثير المعرفة الروحية أو اليهودية كما كان مألوفا فإنه من المؤكدالأثر الذي عمقه يسوع الناصري في نفوس تلاميذه والمصير المأسوي الذي يجب تذكاره.

وفى كتابات يوحنا العظيمة لجد آثاراً واضحه لتعاليم يسوع الناصرى كلاماً وعملاً،

[8] Polycrates of Ephesus, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire Ecclésiastique*, V. 24, 2-3 and III. 31, 2-3; Iraenius of Lyons, *Advertus haereses*, III, 1, 1, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, V, 8, 4; Dionysius of Alexandria, quoted by Eusebius, *Histoire ecclesiastique*, VII, 25, 16 (see also III, 39, 6; Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiatique*, II, 1, 1 and 23, 1-19; *Théophanie* IV, 7; Jerome *De viris illustribus*, 9 etc; see E. Junod and J.-D. Kaestli, *Acta Johannis*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 1-2) II, Turnhout, 1983, p. 707; 713-715; 564-580; 720-723. These two authors are rather skeptical about the solidity of this tradition. See J.-D. Kaestli, "Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes, le cas du sort final de l'apôtre Jean," *Augustinianum*, 23 (1983) pp. 319-326, especially p. 323, n. 18 (which goes up to p. 324).

[9] See J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1-10 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 4, 1). Gütersloh-Würzburg, 1979, pp. 40-51; R.E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, translated from the English by F.M. Godefroid (Lectio Divina, 115) Paris, 1983; P. Bonnard, *Les Épîtres johanniques* (Commentaire du Nouveau Testament, 2nd series, 13c); Geneva, 1983, pp. 9-13.

ولم ينس يوحنا الرسول وتلاميذه من بعده هذه المبادىء الاساسية الساطعه ذات الصبغة السامية التى نعرفها نحن أيضا من طريق الاناجيل الثلاثة : آلا وهي محبة الله المطلقة التي تتعمق إلى بذل النفس : "من يحب نفسه يهلكها ومن يبغض نفسه فى هذا العالم يحفظها إلى حياة ابدية". (يوحنا ١٢ : ٢٥) فالمحبة الجديدة والأصيلة التى نادى بها يسوع وقدمها للناس: "وصية جديدة أنا أعطيكم أن تحبوا بعضكم بعضاً، كما أحببتكم أنا تحبون أنتم أيضا بعضكم بعضا. (يوحنا ١٣ : ٣٤). ومن بين الأعمال الرمزية ليسوع المسيح التى يجب الاشارة إليها هى تطهير الهيكل، وشفاء ابن قائد المئة بكفرناحوم، وإشباع الآلاف بخمسة أرغفة وسمكتين، والسير فوق الماء وشفاء مريض بيت عينا كما نعرف من الأناجيل الأخرى(١٠). فما قد استجد لمجمع يوحنا، بالاضافة إلى الروابط التى تربطه بيوحنا العمدان وتعمق الخدمة الكهنوتية هو موت يسوع المسيح والتساؤلات التى أثيرت حوله، فبالنسبة ليوحنا كما لكتاب الأناجيل الثلاثة فإن الصليب لا يمكن فصله عن القيامة، ففى واقع الأمر أن فجر يوم أحد القيامة هو الذى يعطى للصليب معنى، وفيما بعد الصليب توضيح لاستعلان يسوع المسيح.

وحيث أن هناك عهدين لقيامة يسوع المسيح فى فلسطين: فى اورشليم وفى الجليل وذلك عن طريق ظهوره العجيب وقبره الفارغ، فإن المسيحيين بدأوا يسجلون أحداث الاسبوع المقدس وعلاقة هذه الاحداث التى تطورت وشكلت قصة كانت بلاشك رواية لمختلف المناسبات المهيبة، فى كل عام فى نفس أيام آلام يسوع المسيح (وهذا كان بلاشك هو أصل عيد القيامة لدى المسيحيين)، وهكذا يمكن تفسير آخر أصحاحات لانجيل يوحنا (الاصحاح ١٨ - ٢٠) التى كان بها كثير من النقاط المشتركة مع الاناجيل الثلاثة(١١)، ذلك أن تلاميذ بطرس وتلاميذ يوحنا تميزوا بذكر نفس الأسلوب فيما يختص بهذه الأحداث الرئيسية.

وليس بسبب الاحداث التاريخية والخاصة بالسير الذاتية أن هؤلاء الرجال والنساء يحيون ذكرى الآلام، ولكن أيضا بسبب اعتقادهم وايمانهم أن خلاصهم وهو رجاؤهم للقيامة، ويقين الحياة الأبدية الخالدة، كان مصدرها هو.

وبالاضافة إلى ماكتبه مرقس ومتى فإن انجيل يوحنا يشهد ويصدق على الفكرة

(١٠) "انجيل يوحنا، الاصحاح الثانى عدد ١٣ - ٢٢، اصحاح ٦ عدد ١٦ - ٢١، اصحاح ١٢ عدد ١ - ٨ وانظر انجيل مرقص الاصحاح ١١ عدد ١٥ - ١٧، الاصحاح ٦ عدد ٤٥ - ٥٢، الاصحاح ١٤ عدد ٣ - ٩ وما يقابلها فى انجيلى متى ولوقا.

(١١) انجيل مرقص الاصحاح ١٤ عدد ١ - ١٦ والاصحاح ٨ وما يقابلها فى انجيلى متى ولوقا.

العميقة لمعنى الصليب، ولو أن أعداء يسوع المسيح لم تكن لديهم الكلمة الأخيرة لكان هذا - في رأى يوحنا - لأن عذاب المسيح ليس مجرد موت إنسان، لقد كان موته جزء من خطة الله نفسه، ولحسم هذا الغموض فإن مجمع يوحنا أدخل مصطلحات جديدة، وبعد ذلك علم اللاهوت لكى يتحدث عن ذلك : أن موت يسوع المسيح لم يكن نهاية ولكنه مرحلة أو اجتياز مرحلة أو دخول لمرحلة أو صعود لمرحلة أعلى، فهذا الحدث المشين كان فى حقيقته تمجيداً، والدخول إلى الموت كان فى حقيقته العودة إلى الأب السماوى[١٢].

إذا كان الله قد سمح بفكر المجمع - فإن ذلك لأن يسوع الانسان - وهو الذى أسماه معاصروه بالجسد - ابن مريم ويوسف - كان أكثر من مجرد انسان، فهو ابن الله، وقد ذكرت الأناجيل الثلاثة بالوحى هذا الأمر، وسمى المسيحيون يسوع بالمسيا واعترفوا بأنه المسيح، ولكن يوحنا أظهر الفكرة بأكثر جلاء منذ البداية بأنه ابن الله، وهناك لقب منسوب إلى المسيا بن دراود فى اورشليم لم يتضمن ماقبل الوجود ولا العلاقة التى وراء التبنى المشروع، فقال مجمع يوحنا عن نفسه إنه إذا كان الصليب وهذا الصعود قد قادا يسوع المسيح إلى الله الآب فذلك لأن هذا الأمر كان عودة الواحد إلى الآخر الذى كان معه من قبل، فابن الله معناه الانتساب روحياً إلى الله، إذن فالايمان بانتساب يسوع المسيح إلى ملكوت الله درسته جماعة يوحنا وتعمقت فيه وكل الذى قالته اليهودية ليس عن السيا ولكن عن الحكمة، عن الكلمة أو عن عدل الله كفضائل سامية تتبع الله نحو الخلود والأبدية واستخدمها الله ليعلن ذاته لشعب اسرائيل، وقد اضطلع مجمع يوحنا وأخذ على عاتقه أن يعلن وينادى بيسوع المسيح الناصرى الجليلى، ونحن سرعان ما نفكر فى مقدمة الانجيل: "فى البدء كان الكلمة ..." (يوحنا ١ : ١ - ١٨) ولكننا أيضاً نفكر فى القول : "هكذا أحب الله العالم..." (يوحنا ٣ : ١٦) أو فى حديث يسوع وكلامه بالنظر إلى الروابط بين الآب والابن[١٣].

ومجمع يوحنا لم يتبين هذا الفكر عن طبيعة الابن ورسالته بشكل مستقل عن الفكر الخاص بمصير الكنيسة ومؤمنيها، فمجىء الابن منذ بدء الخليقة - التى أدركها - وهو كلمة الله الخالق وحتى رفعه يوم القيامة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصير الشعب المختار والبشرية كلها، ذلك لأن الابن هو التعبير عن محبة الله الأبوية للبشر، وعن طريق الابن

---

(١٢) انظر الجيل يوحنا للاصحاح ١٣.

(١٣) على سبيل المثال، انظر الجيل يوحنا الاصحاح ٣ عدد ٣٥ - ٣٦، اصحاح ٥ عدد ١٩ - ٣٠، اصحاح ١٠ عدد ١٤ - ١٨، اصحاح ١٤ عدد ١ - ١٤، اصحاح ١٧ عدد ٢٣ - ٢٤.

يدعو الأبناء العصاة لكى يهتدوا إلى الأصل [١٤]، ولعل رواية العهد القديم عن الحية النحاسية رمز لهذا الأمر : أن الانجيل يقارن وضع يسوع معلقاًعلى الصليب بوضع الحية المعلقة على عمود قائم بالبرية ذلك لأن شعب اسرائيل عندما كانوا ينظرون إليها (بإيمان) كانوا يبرأون[١٥].

وطوال عصور الكهنوت كانت قيامة يسوع المنتسب إلى الله انتساباً عميقاً علاقة مميزة لدى مجمع يوحنا مما سمح باعادة قراءة وتفسير موت يسوع على أنه انتصار على الموت، والمفتاح هو إكليل الشوك[١٦] والتبشير بملكوت الله الذى يعنى صعود الابن[١٧]. ولعل الدافع القوى الذى كان هو الايمان بالقيامة من أجل الاجتهاد وإعادة قراءة التعاليم المرتبطة بيسوع قد غذاها الاتهام بان يسوع كان منذ ذلك الحين فصاعداً الغائب الحاضر : الغائب إلى الحد الذى عنده عاد إلى الآب السماوى، والحاضر إلى الحد الذى عنده قد أثبت وجوده عن طريق الروح القدس أى الباراقليط[*] روح التأييد والنصح[١٨].

وهذا العمل من جانب الباراقليط والذى تم إعلانه فى حديث الوداع فى الاصحاحات من ١٤ إلى١٧ كان عملاً قوياً لدى مجمع يوحنا، فهو يوضح الحرية التى تبناها يوحنا فى رسائله واستكملها فى تعاليمه التى تلقاها، ولم يتردد حاملوا هذه التعاليم فى وضع الرسائل والاحاديث حق موضعها بتقدير دور وطبيعة الابن (بقولته الشهيرة: "أنا هو....") الذى يعنى الشخص المفرد[١٩]، وبالنسبة لهم فإن الاحاديث كانت صادقة وموثوق بها ذلك لأن الابن المقام من بين الاموات والكائن فى الروح القدس تكلم عن طريق أفواههم، وعندما يتكلم يسوع فى الانجيل فهو يتكلم عن المسيح الذى يعلن نفسه عن طريق تلاميذه بأنه يسوع الذى هو أكثر من انسان عادى فى مسيرة التاريخ. ولا يجب أن يصاغ حكم شكى ولا حكم روحى من التلميحات السابق ذكرها، وقد يكون من الخطأ

---

(١٤) انظر انجيل يوحنا الاصحاح الأول عدد ١٢ - ١٣.

(١٥) سفر أعداد اصحاح ٢١، انجيل يوحنا اصحاح ٣ عدد ١٤ - ١٥.

(١٦) انجيل يوحنا الاصحاح ١٩ العدد ١ - ٣.

(١٧) انجيل يوحنا الاصحاح ٥ العدد ٣١ - ٤٧.

(*) الروح المعزى.

(١٨) انجيل يوحنا الاصحاح ١٤ عدد ١٥ - ٣١، اصحاح ١٥ عدد ٢٦ - ٢٧، اصحاح ١٦ عدد ٧ - ١٥.

(١٩) انجيل يوحنا الاصحاح ٦ عدد ٣٥ (خبز الحياة) اصحاح ٨، ١٢ (نور العالم)، اصحاح ١٠ عدد ٩-٧ اصحاح ١١ عدد ٢٥، اصحاح ١٤ عدد ٦، اصحاح ١٥ عدد ١.

الاعتقاد بأن انجيل يوحنا لا يظهر اهتماماً بالنواحى التاريخية وإن الشىء الوحيد الذى يوليه اعتباراً هو المغزى الروحى أو الرمزى للأحداث والقرارات التى يحددها ولعل موضوع إكليل الشوك (يوحنا ١٩ : ١ - ٣) يوضح هذه النقطة، فالانجيلى يصر على استدعاء هذا الحدث وليس (لديه شك فى مصداقيته، ولكن فى الوقت ذاته يقيم فكرة راسخة آلا وهى ظهور يسوع أمام بيلاطس فى سبع مواقف تتأوج فى إكليل الشوك والرداء القرمزى وهما إشارة لماحة ودقيقة لولاء يسوع الذى سوف يتمم على الصليب أى بعد تبوؤ مكانته لدى الآب(٢٠).

والاهتمام التاريخى والمعنى اللاهوتى ينضمان ويكملان بعضهما البعض، فالتاريخ والحقيقة يتواجدان دائماً فى كيان هذا الانجيل الذى يبدأ من دورة الآلام ويندمج مع التعاليم الخاصة بيوحنا المعمدان ويسوع والعلامات والمعجزات التى أثبتت دعائمها وأحاديث وتعاليم الابن التى تمثلت فى معجزات تعاليمية (الرجل المولود أعمى مثلاً. يوحنا ٩) أو فى الأمثال التعاليمية ليسوع (مثل نيقوديموس. يوحنا ٣) الاصحاح ١٣ - ١٧، وحديث الوداع الذى بسببه حدد مجمع يوحنا لنفسه موقعاً، وحدد مكان يسوع بعد القيامة ومدى آلام وقيامة المسيح (يوحنا ١٨ - ٢٠) (٢١).

ثالثاً: الرسالة الجوهرية لانجيل يوحنا:

رغم أن مقدمة الانجيل لاهوتية إلا أنها رغم ذلك تستخدم الصورة والرمز، ففى الآية رقم ١٨ تقرأ: "الله لم يره أحد قط، الابن الوحيد الذى هو فى حضن الآب هو خبر". هذه الصورة التى هى حضن الآب لجد مرة أخرى فى مشهد العشاء الاخير، ويشير التلميذ المحبوب (يوحنا) إلى هذا المحبة المتميزة فى اشاراته: يتكىء - هذه المرة - فى حضن يسوع. (يوحنا ١٣ : ٢٣).

ومن الواضح أن هذه الاشارة تعبر عن المحبة المتعمقة والمنفردة، وفى مقدمة الانجيل لجد أن المعرفة والمحبة متساويتان، فالمعرفة هى المحبة، والمعرفة أيضا هى الاحترام والتقدير وعندما يقول الانجيل أن الابن الوحيد يتكىء فى حضن الآب فإنه يحدد طبيعة المعرفة بأن الابن له معرفة بالآب، فإن نوعية التفسير هو "تفسير" حرفى يمكن أن يعطيه لذلك الذى لم يره أحد قط، فهو يحب الآب الذى بدوره يحبه أيضا فهما يحبان بعضهما وهما متحدان.

وهذه الآية من كلام الكتاب هى أقوى العبارات التى تعبر عن امتياز المسيحية.

---

(٢٠) انجيل يوحنا الاصحاح ١٨ عدد ٢٨ - ١٩.

(٢١) الفصل ٢١ الخاص بمصير الحواريين له توجه كنسى.

إلا أننا علينا أن نلاحظ أمراً آخر، ألا وهو أن انجيل يوحنا يستكمل الصورة ويبين أن لا يوجد وسيلة للاقتراب إلى الآب إلا بيسوع، فإذا كان يسوع هو الذى له امتياز الكشف عن الآب بسبب المحبة التى تربط بينهما ، فإن التلميذ المحبوب بدوره هو الذى يكشف عن الابن : عن يسوع.

ومما لاشك فيه أن مجمع يوحنا لم يتجاوز الحدود بالقول : الابن لم يره أحد قط، التلميذ المحبوب الذى كان يتكىء فى حضنه قد عرفه، فقد قبل حقيقة أن يسوع كان له تلاميذ آخرين وأنه بناء على ذلك تعيش المجتمعات الأخرى فى اتصال مستمر مع المسيح عن طريق شهادة تلميذ رسولى، وعلى الرغم من ذلك فإنه يؤكد وجوده وذاته فى استمرارية "السيد" المباشرة والتلميذ المحبوب[٢٢] ويطالب لنفسه بايجاد حقه، فإذا قام هذا المجمع بتجميع ونقل التعاليم الخاصة بيسوع، الشفهية أولاً ثم المكتوبة فهذا كان لسبب حاسم أمام عيونهم ألا وهو أنه كان مقتنعاً أن أول مرشد له وأول دليل للهداية قد تسلمه من يسوع نفسه هو وحى سفر الرؤيا الذى يسمح بالتواجد فى حضرة الله، وحيث أن هذا التلميذ المحبوب قد فارق الحياة كان من الضرورى أن يحتفظ ويصون - شفهياً ومكتوباً - هذا التراث المجيد النفيس.

وكان هذا فى نظرهم ليس أقل من موضوع الخلاص، بالاضافة إلى ذلك، فإن هذا هو ما ذكر فى ختام الانجيل: "وآيات أخر كثيرة صنع يسوع قدام تلاميذه لم تكتب فى هذا الكتاب، وأما هذه فقد كتبت لتؤمنوا أن يسوع هو المسيح ابن الله ولكى تكون لكم إذا آمنتم حياة باسمه". (يوحنا ٢٠ : ٣٠ - ٣١).وما يقصد أن يقرأه المجمع يقصد أن يقرأه الفرد ، قراءة للتنوير وقراءة لإرسالية التبشيريه، فيعلن انجيل يوحنا أن هناك باباً مفتوحاً للحياة الأبدية لأن هذه شهادة التلميذ المحبوب التى جمعها مجمعه، وهو المجمع الذى عاش فى دفء وألفة مع شخصية عظيمة كان لها شرف التواجد والاتصال المباشر بشخص المسيح. وهذا القول مبالغ فيه، فنحن ندرك أن هذا لا يجعل علماء اللاهوت اليهود والسلطات الرومانية يلتقيان، فلم يستطع الأوصياء على تعاليم سيناء وحاملى السلطة الرومانية أن يرفضوا هذه الرسالة ويتحركون إزاء محاكمة يسوع ثم إزاء اضطهاد المسيحيين، وبالطبع مالم يهتدوا ويقروا بالحق الانجيلى الذى أعده ونادى به مراراً وتكراراً يسوع المسيح، كلمة الله، الموجهة لابراهيم وموسى (وبالنسبة لمجمع يوحنا هو الابن الذى

---

(٢٢) ذكر التلميذ المحبوب فى انجيل يوحنا الاصحاح ١٣ عدد ٢٣ - ٢٦، الاصحاح ١٩ عدد ٢٦ - ٢٧، الاصحاح ٢٠ عدد ٢ - ١٠ والاصحاح ٢١ : ٧، ٢٠.

منذ بدء الخليقة المحد وتشارك مع الآب والذى - وهو الحكمة (٢٣) المتجسدة - اشترك فى هذه الجهود الأولية الفجة لوحى الرؤيا : "وخاصته لم تقبله". (يوحنا ١ : ١١).

وبالنسبة للانجيل، فإن الكلمة صار جسداً أى أن الابن تجسد أى صار جسداً (يوحنا ١ : ١٤) وهذا التجسد هو الاشارة العظمى من الله للخلاص باذلا ابنه من أجل خلاص العالم. (يوحنا ٣ : ١٦).

ويؤمن مجمع يوحنا أن الابن الوحيد الذى رأى الآب والذى يعرف من هو الآب، وماهيته، وإرادته وعطيته، هذا الابن يشهد ويعظ ويشفى ويعطى الرجاء والحياة والمعرفة والبصر، وكل معجزات الابن هى مجرد علامات لهذه العلاقة المعروض منحها للمؤمنين وهؤلاء المؤمنون مدعوون أن يقبلوها عن طريق الايمان(٢٤).

ويهمنا فى هذا المقام أن نركز على نقطة أوردها الجيل يوحنا، وهذه النقطة تتركز فى أهمية المخاطرة : فكل الجدل محوره شخص يسوع، فهو الابن، وهو الباب الوحيد إلى الله، وكل شىء يدور حول الحياة التى يهبها هو ذلك لأن هذه هى الحقيقة الناجعة بحق بالنسبة لقارئها ألا وهم التلاميذ، وكل شىء يدور حول الحق وحول شهادة الابن التى يقوم التلميذ الحبيب بنقلها لأن هذه الشهادة هى الوحيدة التى تضع الايمان فى الطريق الصحيح، فباطاعة أمر القانون بهذا الشكل، وبموقف يسوع فى مثل هذه الظروف، فإن كل شىء تحتم عليه عمله بالتفصيل وبشكل ملموس كان قد تحدد بشكل مؤكد، فالموضوع ليس تجربة ولا معرفة دراسية ولاقصد ونية ولا شعور طيب ولا تقاليد وتعاليم ولكنه رسالة وحى ورؤيا لا يمكن تعلمها بالتجارب ومن ثم فهى تفرض نفسها بشحنة الرجاء وكم الايمان التى تثيره. وتيار المحبة التى تشبعه وتنشره. فالآب يحب الابن، والابن مرتبط أزلياً وأبدياً بالآب، والآب يحب الخليقة التى هى من عمل يديه، والتى تحقق وجودها عن طريق وساطة الابن، ولكن مع الاسف كانت الظلمة والعصيان والكراهية والعنف والموت تمنع البشر من الدخول فى محبة الآب، فكان أعظم عمل من جانب الآب بعد خلق الخليقة هو إرسال الابن كختام رسالات الوحى والذى رفضته خاصته ولكن قبله تلاميذه، لا سيما تلميذه المحبوب، وهكذا فعن طريق الرسالة الرسولية الموجهة إلى جميع الناس رجالاً ونساء ولنا "نحن" - كما يقول

---

(٢٣) انظر الأمثال الاصحاح ٨ عدد ٢٢ - ٣٠، حكمة - سليمان الاصحاح ٧ عدد ٢١ - ٨.

(٢٤) لمعرفة دلالة العلامة ارجع إلى الجيل يوحنا اصحاح ٢، ١١، ٤، ٥٤، ١٢، ٣٧، ٢٠ الاعداد ٣٠ - ٣١، وارجع إلى X Leon Dufour, Lecture de L'Evangile im Johannesevangelium.

الكتاب[٢٥] - قد مُنحت القوة (من أجل المعرفة والرجاء والمحبة والغلبة) لكي نصبح "أولاد الله" عن طريق الايمان باسمه[٢٦].

وفي هذه الرسالة، وباتفاق تام مع الإقرار بإيمان أورشليم (بأن يسوع هو المسيح) وإيمان أنتيوخ (بأن يسوع هو الرب)، والذي ينادي به مجمع يوحنا في مكان ما بالسامرة بسوريا وأفسس، لكل من يسمع، بهذا يمكن الوصول والدخول إلى الله : الاله المجهول المعروف والذي لم يره أحد قط، ولكن كل انسان يمكنه أن يلتقي به، وهكذا يكون الوصول إلى الله، في غياهب المسيحية الأولى، بما قدمه مجمع يوحنا ومازال يقدمه حتى اليوم، وما نقله من جيل إلى جيل[٢٧]، وما ترجمه وما وعظ به[٢٨]، فلا يزال الجيل يوحنا يجمع شمل المسيحيين المؤمنين.

---

(٢٥) ذكرت نحن مرتين في آخر الكتاب (الجيل يوحنا الاصحاح ١ ، ١٤ ، ١٦).

(٢٦) الجيل يوحنا الاصحاح ١ ، ١٢.

(٢٧) لاحظ كيف تم نسخ النص في المخطوط القديم، وهذا المخطوط يرجع إلى حوالي عام ٢٠٠ للميلاد.

(٢٨) الأعمال الحديثة التي تقوم حول الجيل يوحنا لا حصر لها. وبجانب الدراسات الخاصة بأصل الجيل يوحنا فإنني استندت إلى تحليل الأعمال الكاملة للأناجيل خاصة R.A. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design، فيلادلفيا ١٩٨٣.

موسى : المثل الأعلى للقائد

بقلم : موردخاى روشوالد Mordecai Roshwald

" واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم "
(ارميا ٣ / ١٥)

الحديث عن القيادة فى هذه الايام يثير ذكرى القادة الذين ظهرو فى الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن وقادوا شعوبهم إلى النكبات. دون أن يقدروا ماكلفه السير فى هذا الطريق من معاناة البشر وتدهور المعنويات. ورغم هذا الارتباط غير المقبول نتحدث عن الحاجة إلى قيادة فى مختلف مجالات الحياة، وخاصة مجالات التعليم والاعمال والسياسة، ونبحث عن افراد لديهم الأهلية لمثل هذه القيادة أيضا فى حضارة تلتزم بمبادئ التحررية والديمقراطية. ومن الواضح أن هناك أكثر من نوع من القادة وأكثر من نوع من القيادة.

فما هى مميزات القائد؟ وما العوامل التى تجعله يتولى منصب السلطة العليا؟ وما هى أهدافه؟ وما هى الوسائل التى يستخدمها؟ وما هو اتجاهه نحو الجمهور الذى يقوده وما هو نصيبه كفرد وكشخصية قومية؟.

قد تطرح مثل هذه التساؤلات بالنسبة لمختلف القادة، وتكون الاجابات بالطبع مختلفة، وتعتمد على الوضع الاجتماعى للقائد وشخصيته، وعلى بعض المبادئ الاساسية والمثل العليا التى تلتزم بها الحضارة المعنية. فسيختلف توصيف الشخصية إذا ما تناولنا بهذا المنظور قادة مثل صولون أوبريكليس أو الاسكندر المقدونى أو هانيبال أو جنكيزخان أو نابليون أو موسولينى أو روزفلت أو تشرشل.

ولسنا نهدف من هذا المقال إلى دراسة طبيعة القيادة بطريقة تجريدية كما أننا لا نهدف إلى استعراض حياة شخصيات قيادية متعددة على مدى العصور، بل إن هدفنا هو أن نبحث الجوانب الادراكية للقيادة كما تكشف لنا عنها شخصية موسى وقصة حياته. وبينما

المترجم : محمد جلال عباس

نجد فى شخصية موسى ودوره فى التاريخ القديم أو ماقبل تاريخ اسرائيل أوجه كثيرة وتشعبات عديدة، إلا أننا نتبين منها ملامح معينة لتصوراته ودوره كقائد لأمة، وهذا هو ما سنحاول استجلاءه.

ونظراً لأن موسى فى الكتاب المقدس وفى اليهودية المتأخرة كان ينظر إليه على أنه الرجل الذى كان أكثر البشر اقتراباً من الله، وأنه الرجل الذى بلغ أقصى الامكانيات البشرية فى أداء أخطر المهام - مع امكان استثناء المسيح المنتظر - نظرا لكل ذلك فقد يُنظر إليه على أنه المثل الأعلى للقيادة فى التقاليد الاسرائيلية واليهودية. لذلك فاننا بدراسة شخصية موسى كقائد نهدف إلى فهم الفكرة اليهودية، والمثل الأعلى لدور مثل الذى كان له فى المجالين الاجتماعي والسياسى. وفى محاولتنا للاجابة على الاسئلة التى سبق طرحها عن موسى، سوف نحدد خواص قيادته ونحدد المثل الأعلى اليهودى للقائد.

سبب الاختيار

من الخواص الذى تميز موسى على المتنافسين على القيادة فى العصر الحديث، سواء كانوا فى مجتمعات ديمقراطية أو غير ديمقراطية، هى أنه لم يكن يبحث عن مركز، وأنه لم يتورط فى مؤامرات ومكائد من أجل الوصول إلى السلطة. لهذا فهو يختلف من هذه الناحية عن الباحثين عن السلطة فى أى عصر من العصور، ممن اتبعوا الطرق المرسومة بموجب الدستور والعادات، كما كان الحال فى أثينا القديمة، أو ممن ناضلوا نضالاً مريراً كما هو الحال بالنسبة للمتنافسين على العروش سواء كان متنازعاً أو غير متنازع عليها فى الكثير من الدول الملكية. فموسى لم يحاول أن يغتصب السلطة، كما أنه لم يتبع اجراءات معينة، إن كانت قد وجدت على مدى التاريخ الاسرائيلى، للحصول عليها.. ولم يتطلع إلى المنصب بل كان يتهرب منه.

وينطبق ذلك بالتحديد على قصة نزول الوحى المقدس على موسى من خلال الادغال المشتعلة أو نار العُلّيقة. وكما هو معروف قرر الرب أن ينقذ شعبه من مذلة الحكم فى مصر ويصعدهم "إلى ارض تفيض لبناً وعسلاً" (الخروج ٣/٨). وكان موسى هو الرجل الذى من خلاله يتم تنفيذ الارادة المقدسة. ويمكن بدلا من ذلك تفسير النداء المقدس بأنه الصوت الذى انطلق من أعماق موسى، الذى، وإن لم يكن مطابقاً أو متمشياً مع شخصيته التى عرفت عنه فى حياته اليومية أو فى وعيه بذاته، فماذا كان جواب موسى على هذا النداء العظيم؟ لاشك أن رد فعل السؤال اجابة: "... من أنا حتى أذهب إلى فرعون وحتى اخرج بنى اسرائيل من مصر". (٣/١١). هذا الحياء وعدم الثقة الذى أظهره موسى لقى تشجيعاً من الرب. الذى وعد موسى بالوقوف إلى جانبه، وأكد له أن شيوخ اسرائيل سوف يتبعونه. ولم تؤد هذه التأكيدات إلى ازالة مخاوف موسى، ويبدو أنه نطق بالاعتراض الذى ينم عن عدم الولاء حتى قبل أن يتولى دور القيادة فأجاب وقال "ولكن، هاهم لا

يصدقونني ولا يسمعون لقولي، بل يقولون لم يظهر لك الرب" (الخروج ٤/١). فيحاول الرب ببعض المعجزات ليؤكد لموسى القول وليعطيه الدليل على لجاجه المؤكد، ولكن موسى يأتي باعتراض آخر، "فقال موسى للرب استمع أيها السيد لست أنا صاحب كلام .... بل أنا ثقيل لسان" (٤/١٠)[١]. وحتى هذه المحاولة التي اراد بها موسى أن يعفي نفسه من هذه المهمة الخطيرة لقيت رفضاً من الرب الذي ذكر موسى بأنه هو الرب الذي صنع للانسان فماً، وأنه سيكون مع فم موسى ويُعلمه ما يتكلم به" (٤/١٢) ويبدو أن موسى وقد أعيته الحيل عبر باعتراض من نوع آخر عن تقاعسه عن تولي المهمة فطلب من الرب بأدب جم أن يرسل بيد من يرسل (٤/١٣) أي أو كل المهمة إلى شخص آخر؛ فحمي غضب الرب وقال مسوياً الأمر: اليس هارون أخاك .. وأنا أعلم أنه هو يتكلم (رجل بليغ)، فتضع الكلمات في فمه وهو يكلم الشعب نيابة عنك (٤/١٤ و ١٥). ويبدو أن موسى وجد أن هذا الترتيب مقبولاً لديه.

ومن الواضح أن قصة التوراة تطيل في الرواية، لتظهر مرة أخرى تقاعس أو تردد موسى في الاستماع إلى النداء المقدس أو للصوت الذي يصرخ من داخله. وإذا كان موسى قد قبل أخيراً أن يتولى المهمة بنفسه فإن ذلك لم يكن قبولاً خالياً من التردد مما يجعل هذا الأمر قدرياً وأنه قد ولد ليكون منقذاً، وأنه رجل خارق للعادة. فقد قبل المهمة وهو مليء بالشك، ولكنه بدأها بالفعل لأن نداء الرب واصراره أو الأمر الصادر من الضمير قد تغلب على الشك. وحقاً، حتى اثناء التجوال في سيناء، حينما واجهته شكاوى الشعب من الطعام الواحد من المن، توجه موسى إلى ربه يعاتبه على اختياره قائداً للشعب "وقال موسى للرب لماذا أسأت إلى عبدك، ولماذا لم أجد نعمة في عينيك حتى انك وضعت ثقل جميع هذا الشعب على" (العدد ١١/١١).

ولكن كانت تنقص موسى الخاصية الحقيقية للقائد وهي الثقة في النفس. والرغبة الشديدة في اداء دوره، فقد كانت تنقصه أيضا موهبة ضرورية لكل الديمقراطيين، وبعضاً من غير الديمقراطيين الباحثين عن أعلى المراكز السياسية، وهي خاصية البلاغة أو طلاقة اللسان. فكما رأيناها في قول موسى "وانا ثقيل الفم وثقيل اللسان" أو كما وردت في نص آخر "وأنا اغلف الشفتين" (الخروج ٦/١٢ ، ٦/٣٠). وهذا ماجعل موسى غير مؤهل

---

(١) ترجمة الملك جيمس لهذا النص "أنا بطيء الكلام بطيء النطق" وقد فضلنا ذكر النص الاصلي في العبري فهو يدل على صعوبة الكلام فعلاً عند موسى سواء كانت راجعة لأسباب فسيولوجية أو عقلية. والنصوص العربية الواردة في ترجمة هذا المقال منقولة نصاً عن العهد القديم المترجم عن اللغات الاصلية. دار الكتاب المقدس القاهرة - ١٩٧٠. رقم الايداع بدار الكتب ٥٣٩٠ - ١٩٧٠.

ليس فقط لان يكون ديماجوجيا سواء على النمط الاغريقى القديم أو بالمفهوم الحديث، أو حتى من ناحية نجاحه كسياسى محنك إلى حد كبير.

وإذا كان موسى لا يؤمن بكفاءته كقائد ولا يمتلك البلاغة المطلوبة لاقناع شعبه فضلاً عن كون فرعون هو عدوه[٢]، فما الذى أهله لقيادة اسرائيل؟ لا يمكن الاجابة على هذا السؤال اجابة ظاهرية من خلال قصص التوراة، ولكن يمكن استخلاصها منها.

إن أحد المميزات التى تميز بها موسى هى صلته الوثيقة باسلوب الحياة المصرية. وبخاصة فى البلاط الفرعونى، وإن كانت هذه الظروف لم تذكر كسبب لاختيار موسى كقائد فإن تبنى امرأة فرعون له وهو فى المهد تشكل جزءاً مهماً من سيرته، وتنطوى على ألفته لسلوك وعقلية عدوه الحقيقى فرعون.فيفترض أن موسى يزعم أنه على مدى السنين استطاع أن يجمع كل مايمكن من معارف عن عدو المستقبل، ولهذا أهميته الكبيرة فى المراحل الأولى من زعامته للاسرائيليين. ومن الواضح أن النتيجة التى يمكن التوصل إليها هى أن القائد كان على دراية بالواقع الذى كان عليه أن يواجهه هو وشعبه.

ومن المؤهلات الاخرى التى ذكرت بوضوح فى نصوص الكتاب المقدس هى أن الرب هو الذى اختار موسى لهذه المهمة. ولكن بينما كان هذا الاختيار مذكوراً بوضوح، لم نجد أى تفاصيل عن الأسباب التى جعلت الرب يختاره. أو بمعنى آخر، إذا ما فسرنا الاختيار على أنه اثارة أو دافع، فلم يكن معنى هذا الدافع أو المثير واضحاً فى نظر موسى ذاته. ولم يتضح الأمر أيضاً فى حديث آخر معه، إلى جانب تلقيه الوحى المقدس من خلال النار التى رآها فى الأدغال، وهو ذلك الحديث الذى يشير إلى "الروح الذى عليك" (العدد ١١/١٧). فما معنى هذا الانعام عليه بالروح فى مضمون النص الوارد فى الكتاب المقدس؟ هل اختار الرب رجلاً لمهمة خاصة لأنه موهوب بروح، أم أن الفرد ذاته أصبح مدفوعاً لأنه الرب قد اختاره؟.

يمكن الوصول إلى توضيح لهذه النقطة من مقارنة ذلك مع فقرة اخرى فى التوراة حيث يشار إلى رجال بهم دفعة روحية، أو إلى روح الرب التى تحرك البشر. وعلى ذلك توجد اشارات كثيرة فى سفر القضاة إلى روح الرب التى تأتى على القائد وتجعله يحارب الأعداء وينجح فى مسعاه ليحرر القبائل المقهورة من حكم الاعداء (انظر سفر القضاة ٣/١١ ، ١١/٢٩ و ١٣/٣٥ ... وغيرها). وهناك اشارة فى فقرة اخري عن شاؤول حينما دهنه صمويل (معلناً تنصيبه) ملكاً على اسرائيل، ويبدو أن النص هنا أكثر تأكيداً فى عبارته لأنه يجعل صمويل يعلن للملك الجديد: "فيحل عليك روح الرب فتتنبأ معهم وتتحول إلى

(٢) ذكر موسى ضعفه فى منطق قوى: " فتكلم موسى أمام الرب قائلاً : هو ذابنو اسرائيل لم يسمعوا لى فكيف يسمعنى فرعون وأنا أغلف الشفتين" (الخروج ٦/١٢).

رجل آخر" (صمويل الأول ١٠/٦)، فهنا يبدو أن التحول إلى شخصية فذة من خلال روح الرب اعمق وأكثر شمولية. وإذا كانت هذه الأمثلة كلها تذكر التحول إلى خرق الطبيعة عن طريق حلول الروح فإن هناك امثلة اخري تأتى فيها روح الرب بمفهوم أقرب إلى الطبيعية، ويبدو أنها تشير إلى انعام استثنائى على الانسان ولكنها لا تخرجه عن الانسانية. وفى ذلك يقول فرعون ليوسف(*) "... هل نجد مثل هذا رجلاً فيه روح الله روح الرب؟، ثم قال فرعون ليوسف بعد ما أعلمك الله كل هذا ليس بصير وحكيم مثلك" (تكوين ٤١/٣٨ و ٣٩). فهكذا تعتبر الحكمة منحة مقدسة بل إن نزول الالهام الطبيعى إلي الارض يصبح أكثر شفافية حينما تصل روح الرب إلى انعام بالصنعة لانسان موهوب. (خروج ٣١/٣ إلى ٥) (**).

ويمكن القول بصفة عامة إن القدرة الفائقة للانسان، التى تتمثل فى الشجاعة والرؤية الثاقبة والذكاء الخارق وحتى المهارات الفنية لدى اصحاب المهن قد تنسب، على ما يبدو للالهام المقدس. وقد ينظر إلى الإلهام على أنه التحول الكامل للانسان بحلول روح الرب عليه، وأحياناً ينظر إليه على انه فى طبيعة الانسان. وإن كان مصدره الأصلى أيضاً هو الروح المقدسة. وعلى ذلك يمكن القول بأن منظور الكتاب المقدس يعتبر أن أى قدرة انسانية فائقة هى منة أو نعمة تأتى مع حلول روح الرب، ويعكس هذا الرأى كلا من الفلسفة الدينية لاسرائيل القديمة والاعتراف الفعلى بوجود الافراد الموهوبين. ومن الناحية النظرية يختار الرب الفرد الذى يريد أن يلهمه، ولكن من الناحية العملية هناك الافراد المتفوقون المعترف بتفوقهم، وبذلك ينطبق عليهم الزعم بأنهم موحى لهم من الرب.

ويعتبر موسى من الملهمين، ولكن ما هى طبيعة هذا الالهام؟ وما هى المواهب الروحية الخاصة؟ لا توجد اجابة واضحة على هذا السؤال، ولكن اعماله فى الحياة تقدم لنا الشواهد على طبيعة هذا التميز. طبقاً للتفسير العبقرى المقنع الذي قدمه لنا الكاتب العبرانى آحادحاعام، إن الصفة السائدة فى موسى هى اتباع العدالة[٣]. وفى الحقيقة لا يقتصر مطلب العدالة على ماذكر فى قصة موسى بل يوجد أيضاً ذكر له فى القوانين الرئيسية للتوراة المنسوبة للرب، وإن كانت غير منفصلة عن موسى الذى يخدم كمتحدث رسمى للرب مع الجماهير. وعلى ذلك يمكن القول بأنه الالتزام المخلص بالعدالة هو جوهر الالهام

(*) فى النص العربى للكتاب المقدس: فقال فرعون لعبيده ....

(**) معنى اجمالى للآيات الثلاث ٣ و ٤ و ٥ من الاصحاح ٣١ من سفر الخروج.

(٣) Ahad Ha'am (Psnedonym of Asher ginzberg "Moses" مقال منشور بالانجليزية فى مقالات مختارة ترجمة Leon Simen منشور فى فيلادلفيا ضمن منشورات الجمعية اليهودية الامريكية للنشر، سنة ١٩١٢.

عند موسى. فبكل عواطفه أراد أن يقضى على جور عبودية الشعب لمصر، وناضل من أجل اقامة مجتمع مبنى على قوانين ومؤسسات تلتزم بالعدالة والمساواة. ولقد كان الحماس البالغ لتطبيق ظروف عادلة لشعبه وعلاقات عادلة مع مجتمعهم كانت هى الروح التى سادت موسى حتى فى جعل شعبه مثالا للشعوب الأخرى "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خروج ١٩/٦).

ولا يقتصر ما يتطلبه تحقيق مثل هذا الهدف، وبخاصة العدالة الاجتماعية على فرض القانون وإعماله. بل إنه يحتاج أيضا إلى تعليم وتدريس. ولذلك لم يكن موسى مجرد مانح للقانون أو متحدث باسم القانون الإلهى، بل كان أيضا داعية ومعلما كما يتبين من الدعاوى الاخلاقية الصارمة الواردة فى اصحاحات سفر التثنية. وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن موسى هو الذى وضع التقاليد الرسولية العظيمة لاسرائيل القديمة.

ومع توالى الاجيال، حينما هبطت اليهودية إلى المستوى المتدنى للتعبير الشخصى. وجاءت التفسيرات العلمية للقانون بعد خطاب الرسل المليء بالحماس، أصبح ينظر إلى موسى ويشار إليه لاعلى أنه رسول ولكن على أنه "موسى معلمنا". وباعتباره أول معلم للقانون أصبح الرمز الدائم لتعلم اساليب اليهودية:

ولقد كان للمميزات التى الهمت موسى أيضاً أثرها على الشعب الذى يقوده. فربما لم يكن افراد هذا الشعب يفهمونه، ولكنهم كانوا يشعرون بعظمته، ويخصونه بالثقة فى أحكامه. فهو لم يخدعهم ابدا ولم يستخدم معهم وسائل الاقناع الذكية التى تستخدم فى الخطب التى يلقيها السياسيون. ولم يدخلهم إلى متاهات الحماس الخيالى. كان يستحث فيهم الجماعية، وهو أمر جاء ذكره فى القصة التى تروى عودة موسى من سيناء حاملا اللوح الثانى للقوانين، أو بمعنى آخر قصة موسى فى قمة زعامته المعنوية.

وتذكر هذه القصة أن "جِلد وجهه كان يلمع" ولم يكن موسى يعى ذلك، وحينما أدرك هارون والشعب ذلك "فخافوا أن يقتربوا إليه"، "فدعاهم موسى فرجع إليه هارون وجميع الرؤساء فى الجماعة، فأوصاهم بكل ما تكلم به الرب معه فى جبل سيناء" (خروج ٣٤/٢٩ إلى ٣٢). وأثارت عظمة القدسية الدهشة والرهبة، وحدثت فجوة كبيرة بين القائد وشعبه بما فيهم الصفوة. ومن الغريب أن موسى الذى كان شديد الاهتمام بتنفيذ رسالته ولم يكن واعيا بالتأثير الذى أحدثه. فمن الواضح أن الرهبة والفجوة التى شعر بها الناس لم تؤد إلى معاداته أو رفض قيادته. بل كانت دهشة اثارها الخوف، أو بمعنى آخر احترام عميق لما لم يكن مفهوما، وهو عكس الرفض. وعلى الرغم من الفجوة التى تكونت

وعدم تفهم الشعب فإن موسى احتفظ بقيادته وبدوره وأصدر تعليماته لكل من الصفوة والناس حول طريق الرب وقوانينه ووصاياه.

الأهـــداف

اذن ما هى أهداف موسى؟ لم يكن موسى هو القائد الذى يريد ببساطة أن يدخل السرور على شعبه أو أن يجعلهم سعداء بالمعنى البسيط للعبارة. بل كان طموحه اعلى من ذلك بكثير، كما نستشف مما قيل عن بحثه عن العدالة. ويمكن القول بأن أهدافه كانت ذات شقين: حماية ابناء اسرائيل وتحسين احوالهم. وهى نقطة تحتاج إلى مزيد من التفصيل.

أيا ما كانت الأهداف المعنوية أو الاخلاقية التى وضعها موسى لقبائل اسرائيل أو أسباطهم، فلم يكن مجرد رجل بعيد النظر، بل كان أيضاً قائداً عملياً عليه أن يوفر الحياة لشعبه. فعليه أن يحميهم من الوقوع فى العبودية أو التعرض للتعذيب البدنى، كان عليه أن يجد لهم المأكل والمشرب أثناء تيههم فى الصحراء.

لذلك نرى أن موسى، متبعاً للتعاليم المقدسة، يرفع عصاه ويمد يده نحو البحر ليقسمه إلى نصفين يعبر من بينهما بنو اسرائيل فوق أرض جافة، ثم يكرر العملية بعد العبور ليتصل الماء مرة أخرى أمام المصريين الذين يتعقبونهم (سفر الخروج / الاصحاح ١٤). وبعد ذلك بجده، عندما تعرّض بنو اسرائيل لهجوم العماليق حينما كان جوشوا قائدهم العسكرى، كان موسى يرقب المعركة وعصاه الربانية فى يده. "وكان إذا رفع موسى يده أن اسرائيل يغلب واذا خفض يده أن عماليق يغلب (خروج ١٧ / ١١) وانتهت هذه الاستراتيجية بانتصار اسرائيل.

وبينما نجد أن هذه القصص قد غلب عليها الطابع الدينى واتسمت بالاسطورية، وكانت مثار تفسيرات عديدة، فمن الواضح بالنسبة لمبحثنا هذا أن موسى يُرى من خلالها وقد تولى معركتين من أجل بقاء اسرائيل. وكان دوره فيها، سواء كمنفذ لأوامر الرب أو كمقدم للعون المعنوى إلى جوشوا وقواته المحاربه، دوراً واضحاً. وحتى مع عدم كونه القائد العسكرى، وإن لم تكن استراتيجية عبور البحر لم تكن استراتيجيته، إلا أنه كان مشاركاً بعمق فى اللحظات الحاسمة لبقاء الشعب.

ويقال نفس الشيء عندما نتعرض لمسألة توفير المأكل والمشرب، أثناء ارتحال بنو اسرائيل فهو أيضا الذى كان يعنى بامور الشعب بناء على التعليمات المقدسه. وهو الذى وجد الطريقة التى أصبح بها الماء من ماء مر إلى ماءعذب (خروج ١٥ / ٢٢ إلى ٢٥)، وهو الذى أعلن أن الرب قد أعطاهم المن والسلوى طعاماً (سفر الخروج الاصحاح ١٦)، وكذلك جعل الماء يتفجر اثنا عشرة عيناً من الصخر (خروج ١٧ / ١ إلى ٧).

ومما يستحق الذكر هنا الحماية والآمدادات التى وفرها موسى أو وفرها موسى من خلال الرب قد تمت استجابة لمطالب الشعب وبناء على شكاواهم. ولئن لم يكن الرب ولا موسى راضين على هذى الشكاوى التى كانت تسبب المرارة حينما تكلم الشعب "انكما اخرجتمانا إلى هذا القفر لكى تميتا كل هذا الجمهور بالجوع" (خروج ٣/١٦). فإنه كان دائما يستجيب لمطالبهم. أو بمعنى آخر كان القائد مهتماً بالمطالب والاحتياجات المادية للشعب الذى لم يذعن مقابل ذلك أو يصبح مجرد اتباع خاضعين سلبيين. وكانت هذه صيحة مدوية أبعد ما تكون عن قائد مستبد كما عرفها التاريخ. وهذا لايعنى أن على القائد أن يستجيب فقط لمطالب الشعب، بل إنها من المهام التى اضطلع بها أن يأخذ زمام المبادرة لحمايتهم ورعاية مصالحهم بصرف النظر عن شكاواهم ومطالبهم.

ولعل أفضل طريقة للتعبير عن هذه الوظيفة التى اضطلع بها القائد هى بمقارنتها بوظيفة الراعى، وهى صفة تشبيهية فى التوراة. وعلى ذلك كان موسى نفسه يهتم بتتابع من يتولون القيادة من بعده، وهو اهتمام مثالى بالنسبة للقائد الجيد، فيطلب المشورة من الرب حول هذا الموضوع قائلا "لكيلا تكون جماعة الرب كالغنم التى لاراعى لها" (عدد ١٧/٢٧). ويعتبر القول بأن الجماعة ستكون كالغنم التى لاراعى لها نبوءة عن القيامة وردت فى سفر الملوك الأول للاصحاح ١٢ الآية ١٧. فواجب الراعى أو الحاكم هو رعاية مصالح الرعية. لا مصالحهم الخاصة ويشير حزقيال إلى ذلك "ويل لرعاة اسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم، الا يرعى الرعاة الغنم؟". ويواصل حزقيال خطابه إلى الحكام السيئين فيقول :

> "المريض لم تقووه والمجروح لم تعصبوه والمكسور لم تجبروه والمطرود لم تستردوه والضال لم تطلبوه، بل بشدة وعنف تسلطتم عليهم" (حزقيال ٢/٣٤ و ٤).

يتضح من ذلك أن واجب الحاكم هو الرعاية الكاملة للرعية: الطعام والعلاج والحماية وهى الشعار الحقيقى لدولة الرفاهة. أما الحاكم الذى يهتم بذاته ويهمل هذه الواجبات فيعتبر راعياً وحاكماً سيئاً. فالمثل الاعلى للرعاية والحماية فى هذه الحالة هو الرب نفسه كما يعبر عنها المزمور ٢٣ بعبارة واضحة "الرب راعيَّ فلا يعوزنى شىء".

وإذا كان تشبيه الحاكم بالراعى قد استخدم بصورة كبيرة كمثال لتوضيح الوظائف المادية للحاكم، فإنه يمكن أيضاً أن ينطبق على جانب العقل والروح. وبذلك يمكن لدور الراعى الحاكم فى رعاية شعبه أن يستخدم مجازياً ويطبق على الاحتياجات الأخرى

للرعية: "واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم"(ارميا ٣/ ١٥).[٤] وعلى مثال ذلك أيضا يأتى التصريح الذى أعلن باسم الرب بأن دور موسى لا يقتصر على الحماية والرعاية فحسب بل ليعلمهم ويصلح من شأنهم.

والمفروض أن مهمة موسى القيادية تعتمد على مبادراته أو مبادرات الرب، ولاجدال فى أن الصراخ "اجعلنا طيبين" أو "اجعلنا صالحين". وطريقة طلب الطعام والماء أو طلب الحماية قد سمعت جميعها، وعلى ذلك فإن المثل العليا الصالحة لا تفرض على الشعب بالقهر أو التسلط، ولكنها تمنح لهم كجزء من آتفاق يجمعون عليه. وفى ذلك يخبر موسى شعبه نيابة عن الرب:

> "فالآن إن سمعتم لصوتى وحفظتم عهدى تكونون لى خاصة من بين جميع الشعوب[٥]، وانتم تكونون لى مملكة كهنة وأمة مقدسة". (خروج ١٩/ ٥و٦).

فالطاعة وحفظ العهد تعنى اتباع طريق الله. بما فى ذلك الوصايا العشرو الخلق القويم، وهو الطريق الذى سيحول اسرائيل إلى أمة مقدسة. وكانت الاجابة عما قاله موسى نيابة عن الرب "... كل ما تكلم به الرب نفعل" (خروج ١٩/ ٨). وبهذه الكلمات الزم الشعب نفسه بالقيادة والتوجيه الروحى الجديد. وبمجرد الالتزام لم يصبح لهم الحق فى تغيير الاتفاق أو تعديله، فقد أصبحوا التلاميذ الذين يجب أن يتعلموا ويوجهوا نحو الطريق القويم بواسطة القائد الذى هو صوت الرب.

بهذا المعنى أصبحت قيادة موسى التى نقلت هكذا قريبة بصفة عامة من أفكار أفلاطون. ففى مناقشة أحد الادوات السياسية الرئيسية فى الحياة السياسية بأثينا يسأل سقراط : "هل ترى أن الخطباء يتكلمون بأحسن ما عندهم، وهل يلتمسون بخطبهم تحسين أحوال المواطنين، أم أنهم يميلون فى كلامهم إلى ما يسر الناس..؟ [٦] وفيما بعد حينما كان يعترف بعض رجال الدولة فى العهد القديم، من أمثال ثيميستوكليس وبريكليس، كانوا أفضل ممن خلفهم فى توفير الموارد المادية للبلاد، فإنهم لم يعملوا على تحسين معنويات الحياة. وكانوا يمتدحون لأنهم "يمدون الولائم للمواطنين، ويحققون لهم رغباتهم" ولكنهم "لم يتركوا مجالا للعدالة والقصد فى الامور".[٧]

---

(٤) يمكن أن تكون ترجمة الجزء الثانى من الآية. "وسوف يقودونك فى طريق المعرفة والفهم".

(٥) أرى أن عبارة "فوق كل الأمم" أكثر دقة من ترجمة الملك جيمس "فوق كل الشعوب".

(٦) Ploto, gorgias, 502 (Jowett's tranelation) محاورة جورجياس لأفلاطون

(٧) المرجع السابق .

والفرق بين آراء التوراة وآراء أفلاطون فى القيادة من جهة وبين الآراء التى كانت منتشرة فى الدول الديمقراطية الحديثة وكذلك القديمة من جهة أخرى فرق كبير واضح. ففلسفة التوراة وأفلاطون تنظر إلى أن وظيفة القائد الأولى هى توفير التوجيه المعنوى أو الاخلاقى وليس إرضاء رغبات الناس مهما كانت طبيعة هذه الرغبات. فواجب القائد هو فكرة الحق المطلق فى الرأى، وهدفه اصلاح اخلاق الناس وليس ارضاء رغباتهم التى ربما كانت تافهة أو جائرة أولا تستحق الاهتمام. وفى مجال الاصلاح الاخلاقى لا يؤخذ الرأى العام أو الاقتراع فى الحسبان. وتطبيق ذلك على حالة اسرائيل نجد أن الشعب بقبوله الخضوع لقيادة الرب فى سيناء قد الزموا أنفسهم أو التزموا بأن يسيروا فى طريق السلوك السوى والصلاح الاجتماعى، وكان واجب القائد هو أن يجعلهم يتمسكون بتلك الالتزامات، وألا يسمح لهم بتغيير آرائهم. ولكن مهمة القائد فى حقيقة الأمر تتجاوز كل ذلك بكثير.

إن مهمة موسى كانت أن يبنى "أمه مقدسة".هى المهمة الكبرى، وكان الطريق إلى تحقيق هذا الهدف طويلا ومضنيا، ويبدو أنه كان فوق ما توقعه موسى بكثير. فحادثة العجل الذهبى التى عرضت، والتراجع المعنوى الذى ترمز إليه، دليل يثبت صعوبة التمسك بالاهداف المعنوية السامية. ذلك لان موسى كان يريد خلق اتجاهات جديدة، وطريقة فى الحياة تسير وفق نظام صارم من القيم الاخلاقية، وهو نظام غالبا ما كان متعارضا مع المعتقدات والعواطف البدائية. فلا يمكن بناء مجتمع سوى، "أمة مقدسة"، بمجرد اعلان اتفاق معين. إذ لا يكفى فقط أن يقام هذا النظام، بل لابد أيضا من تعليمه، وغرسه وتطويره. لا يمكن اقامة أو تحقيق هذا النظام فى مواجهة واحدة فى سيناء، ولاخلال حياة جيل واحد.

ولا يدعونا ذلك إلى الدهشة، لأن الهدف السامى مرسوم للاجيال الحاضرة والقادمة. وبهذا المعنى لا يعتبر موسى قائداً لفترة تعد بالسنوات القليلة، أو بحياة الانسان، بل هو قائد مصمم على أن يضع بصمة الرب على شخصية اسرائيل من خلال المواجهة التي حدثت فى سيناء، وحتى الأزل. وفى الكلمات التالية بقلم فيلو:

> كان موسى متفردا بهذا، اذ أن قانونه ثابت لا يهتز ولا يتحرك مختوم بخاتم الطبيعة ذاتها، باق على ما كان عليه منذ أن صدر حتى الآن، ونأمل أن يظل هكذا آمنا على مدى العصور المقبلة .. .. وعلى ذلك، فرغم أن

الأمة قد تعرضت لتغيرات كثيرة، سواء نحو زيادة الرخاء أو العكس، لم يحدث في أي جزء من عناصره حتى أصغرها أي اخلال". (٨)

وإذ نجد أن هذه الصورة التى مثل بها فيلو القائد الروحى لا يمكن أن يوجد مثلها بسهولة، فإنها ستظل المبدأ الذى تهتدى به القيادة فى اليهودية. فالمهمة الكبرى للقائد فى أى عصر من العصور هى تحسين مستوى معنويات الجيل، وبهذا تضاف حلقه اخرى من حلقات تقاليد البحث عن مجتمع العدالة، والصلاح الاخلاقى وحياة العفة والتقى. "واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم" (ارميا ٣/ ١٥).

وباختصار، ينظر إلى القيادة على انها ذات صبغة سياسية جزئياً فقط، بالمعنى الشائع للكلمة. والقواد الناجحون فى سجل التاريخ هم الذين يحمون أممهم ضد العدوان، ويوفرون لهم الرخاء الاقتصادى والاجتماعى، ويمثل ذلك فقط وفاء جزئياً لدور القائد. وهناك جزء آخر هو تحسين المستوى المعنوى لحياة الافراد، والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات وجعل الناس والجماعات فى أحسن حال اخلاقية. وبناء على هذا المقياس نجد أن القليل فقط من رجال الدولة سواء فى اثينا القديمة أو على امتداد تاريخ البشرية بصفة عامة، قد ينجحون بهذا المعيار القياسى للقيادة.

الأخلاق والسياسة

على الرغم من أن الدور الذى كان يؤديه موسى يجمع بين الوظيفة السياسية والدور الاخلاقى الدينى. فمن الثابت أن هذا الجزء الأخير من دوره كان صعب الاداء. وإن لم يكن هناك انفصال بينهما. ولا يرجع ذلك فقط إلى أن موسى كان هو الشخصية الرئيسية فى كلا المجالين، ولكن لانه كان يستخدم الوسائل السياسية ليس فقط للاهداف السياسية فحسب بل أيضا لتطبيق المثل العليا الروحية والاخلاقية.

وهو بهذا يختلف عن الطريق الذى اتبعته المسيحية، والذى يغلب فيه أنه لم يستند إلى المؤسسات السياسية استناداً كاملاً وبقوة لتحقيق الاهداف الدينية. وهو يختلف أيضاً عن سقراط الذى عمد إلى تجنب الطريق السياسى فى محاولته لتحسين مستوى الحياة الاخلاقية، كما يتبين ذلك من احكامه التى وردت فى كتاب المحاورات حيث قال:

"قد يدهش الانسان لماذا أقوم بتقديم النصائح الخاصة، واشغل نفسى بأمور

(٨) Philo Judaeus, The Life of Moses, Book II, 14-15. Quoted from F.H. Colson's translation of Philo's works, Vol VI, Cambridge, Mass., The Loeb Classical Library, Harvard University Press and London, William Heinemann, 1935.

الآخرين، ولكنى لا أغامر فأقف امام الجماهير واقدم النصح للدولة ... ولا يغضب أحد إذا قلت الحقيقة: لأن الحقيقة هى أنه لا يذهب أى انسان إلى الحرب معك أو مع أى جماعة كبيرة، ليناضل باخلاص وأمانة ضد الأعمال الظالمة وغير المشروعة التى تحدث فى الدولة، ثم ينقذ حياته؛ فإن من يحارب من أجل الحق، إذا ماعاش ولو لفترة وجيزة، عليه أن يتخذ له مكانا خاصا، وليس مكانا عاما"(٩)

ولقد كان موسى يحارب من أجل الحق والعدل من خلال المؤسسات السياسية. وكان يخاطب الجماهير والأمة لا الافراد. ومخططه هو الاصلاح العام بالجملة، وليس الجهود البطيئة غير المباشرة باضافة شخص هنا، وشخصين هناك، أملا فى تحقيق زيادة مستمرة فى الارواح الانسانية بهذه الطريقة.

وهناك أسباب لهذا المنهج الصارم الذى اتبعه موسى. كما أن هناك اسس للشجاعة مع الحذر فى نهج سقراط. فلقد ولد سقراط فى عاصمة ناضجة مليئة بالنشاط العملى، لها نظمها القائمة ومؤسساتها التى لا يمكن تغييرها. وكان يعلم تماما أن مواجهة الجماهير من خلال هذه المؤسسات أمر قد لا يحتمله أى شخص لديه نظرة عميقة مختلفة عن الأمور ذات القيمة فى الحياة. وفى الواقع أن هذه الجماهير لم تحتمل حتى الطريقة التدريجية المهذبة التحاورية التى اتبعها سقراط، وحكمت عليه بالاعدام. أما موسى فقد أصبح قائدا لإسرائيل فى مرحلة كانت فيها هذه القبائل فى مهد تكوينها لمجتمع قومى، وهى مرحلة غير ناضجة من التطور الثقافى، وكان واضحا أنها فى حاجة إلى تبنى اسلوب حياة له حدود واضحة. ويبدو أن الواقع الاجتماعى الذى ربما كان فيه خداع، مناسب أو مهيأ لاقامة سياسة اخلاقية. ولربما فشلت الجماهير فى هذه الحالة فى تفهم طبيعة الرسالة، وحدثت فجوة فى الاتصال أدت فى بعض الاحيان إلى مواجهات حرجة، ولكن موسى كان شخصية لها من القوة ما يصعب معه هزيمتها أو معارضتها معارضة فعالة، فكانت لديه الفرصة لوضع أسس المجتمع المثالى.

بالاضافة إلى ذلك، ربما تحققت لسقراط انجازات أكبر لو أن جمهور اثينا كان أكثر صبرا واحتمالا، فإن الطبيعة الحقيقية لرسالته كانت تهم الفرد أكثر مما تهم الجماعة، ففى نص كلماته:

"وأنت ياصديقى، مواطن فى مدينة اثينا القوية الحكيمة، الايخجلك أن

---

(٩) افلاطون: المحاورات، ص ١٢ و ٣٢ (ترجمة Jowett).

أكبر قدر من الثروات وتجمع أكبر قدر من التشريف والسمعة الطيبة، وتوجه اهتماما قليلا للحكمة والحقيقة ورفع شأن الروح التى لم تنتبه إليها مطلقا؟[١٠]

ولعل ما يميز المسيحية، على الرغم من أنها تسعى للخلاص أكثر من سعيها لرفع شأن الروح أنها تهتم بالايمان أكثر من المعرفة والحكمة كوسيلة لتحقيق أهدافها، يسودها أيضا الاهتمام بالفرد. اما اليهودية فإنها بخلاف ذلك لا تهتم اساساً بحكمة الفرد ولا بخلاص روحه، ولكن اهتمامها منصب على ايجاد مجتمع يسوده العدل والرحمة. فالعلاقات بين الافراد هى محور الاهتمام فى اسفار موسى الخمسة. ويمكن لهذه العلاقات، بناء على طبيعتها الخاصة، أن تتعدل بالقانون العام وعن طريق المؤسسات العامة، رغم أن التزام الافراد بالانصياع إلى القانون والعرف الاخلاقى له أهميته الواضحة. وعلى ذلك فإن موسى يتمسك بالمؤسسات الجماهيرية والسياسية لتقوية المثل العليا الاجتماعية.

ويتمسك موسى أيضا بالوسائل السياسية بطريقة شمولية متعددة الجوانب فقد تم إعمال أسس السياسة الإلهية بجلال عند سفح جبل سيناء من خلال اتفاق بين الرب وشعب اسرائيل الذى يوصف بأنه اقدس مناسبة مهيبة فى الاصحاح ١٩ من سفر الخروج. ويتصل بهذا الحدث اعلان الوصايا العشر التى تضم خلاصة الاخلاقيات الجديدة. (الاصحاح ٢٠). وبالتحديد يعتبر، تحقيق الخروج من مصر الذى اشير إليه فى هذه المناسبة علامة مميزة على قبول الحكم الإلهى (الاصحاح ١٩ الآيات ٤ و ٥) ولقد عولج موضوع الخلاص القومى الطبيعى وقبول الحكم الدينى بكل مضامينه الاخلاقية على أساس مفهوم سياسى.

ثم أن هناك النظام التفصيلى لوصايا الرب واحكامه وقوانينه بدءا من المبادئ العامة مثل اتباع العدالة (تثنية ١٦/ ٢٠) إلى النصائح "احب قريبك / جارك كنفسك" (لاويين ١٨/١٩) إلى الحالات الخاصة مثل المسئولية عن الثور النطاح (خروج ٢٨/٢١ و ٢٩) أو بناء حائط لسطح البيت لمنع الحوادث (تثنية ٨/٢٢). وبالاضافة إلى التشريع فإن موسى قد ادى دوره كقاض بين الناس، يسوى منازعاتهم ويعلن "فرائض الله وشرائعه" (خروج ١٦/١٨). وتعتبر الوظيفة القضائية فرع هام من فروع الحكومة، فهى توفى غرضها الواضح الجلى، كما أنها تؤدى خدمة كوسيلة تعليمية لتثبيت العرف الاخلاقى لدى الناس كما تبين ذلك الآية السابقة.

ويظهر الاهتمام الكبير بقبول الشعب لطريق الرب فى التعليمات الخاصة بالشعائر التى يقيمونها فى المستقبل حينما تصل القبائل إلى أرض الميعاد عند جبل جرزيم وجبل عيبال،

---

(١٠) المحاورات، ٢٩.

وفى اثناء الشعائر سوف يعلن اللاويون اللعنة على عدد من المخالفات الاخلاقية الاساسية (الاصحاح ٢٧ من سفر تثنية). وهنا نحن أمام نظرة سياسية بعيدة تهدف إلى تقوية التعاليم القويمة وممارستها.

وإلى جانب هذه اللحظات الحاسمة فى حياة الشعب، التى قصد بها تذكير اسرائيل بطريق الرب. هناك أمور يومية، ليست سياسية تماما، تهدف إلى تأكيد استمساك الناس بالقانون وتعاليم الرب:

"فضعوا كلماتى هذه على قلوبكم ونفوسكم واربطوها علامة على أيديكم ولتكن عصائب بين عيونكم".
"وعلموها أولادكم متكلمين بها حين تجلسون فى بيوتكم وحين تمشون فى الطريق وحين تنامون وحين تقومون".
"واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى ابوابك"

(تثنية ١١/١٨ إلى ٢٠)

وهنا نجد أن الاعتماد كله على الجهود التعليمية المستمرة والجادة، التي من خلالها ينقل الآباء التعاليم إلى أبنائهم، إلى جانب الاحتفاظ بوعيهم بطريق الرب. وربما تبين هذه الظاهرة أكثر من غيرها كيف اهتم موسى بتشكيل اخلاقيات اسرائيل على مدى الاجيال المقبلة، ولكى يلزم اسرائيل بطرق الرب أو بتعبير آخر ربط اليهود باليهودية.

ولعل ما يميز النصائح التى سبق ذكرها، إلى جانب قبولها بالروح المقصودة منها، هى أن اليهود الربانيين قد ترجموها إلى رموز شعائرية فأصبحت "العلامة فوق اليد"، و"العصابة بين العينين" تفسر على أنها أفعال مرغوبة تؤدى أثناء صلوات الصباح، بينما اعتبرت "اكتبها على قوائم أبواب منزلك" بمثابة تشكيل زخرفى. ولقد كانت هذه الاشياء المبجلة، التى تشتمل بعض فقرات من أسفار موسى الخمس، بمثابة تذكرة دائمة فى داخل المنازل اليهودية بالالتزام بطريق الرب وتعاليم موسى.

ولم تكن قيادة موسى كما ترويها قصته خالية من العقبات والشكوك. فأحياناً نراه يصل إلى حد اليأس فى مواجهة شكاوى الشعب، حيث يقول موسى للرب:

"لماذا أسأت إلى عبدك، ولماذا لم أجد نعمة في عينيك حتى انك وضعت ثقل جميع هذا الشعب على"؟
ألعلى حبلت بجميع هذا الشعب أو لعلى ولدته حتى تقول لى احمله فى حضنك كما يحمل المربى الرضيع إلى الارض التى حلفت لآبائه؟

"لا أقدر أنا وحدى أن أحمل جميع هذا الشعب لانه ثقيل على".
فإن كنت تفعل بى هكذا فاقتلنى قتلا إن وجدت نعمة فى عينيك فلا أرى بليتى".

(عدد ١١/١١ و ١٢ ، ١٤ و ١٥)

هكذا نلحظ أن اليأس ليس من سمات موسى، ولكن سمته هى الاصرار والمثابرة. وعلى ذلك، فإن عبادة القوم للعجل المصنوع من الذهب جعلت موسى يخالف القواعد القانونية، وهو رمز درامى للاحباط واليأس، ولكنه كان رد فعل وقتى، فإن أول القواعد القانونية قد استبدلت بغيرها مما يحفظه موسى.

وجدير بالذكر أن موسى وليس الرب - طبقاً لرواية الكتاب المقدس - هو الذى اهتم كثيراً بهذه المناسبة، فإن رد الفعل الإلهى على العجل الذهبى هو أن يحمى غضب الرب عليهم فيفنيهم ويجعل موسى على رأس شعب عظيم "أصيرك شعباً عظيماً" (خروج ١٠/٣٢) وكان موسى هو الذى تدخل نيابة عن شعب اسرائيل وجعل الرب بندم "على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه" (خروج ١٤/٣٢)[١١]. وكان اهتمام موسى لانه ملتزم بالمثل الاعلى ولانه يعطف على الشعب الذى يقوده، وأصبح هذان العنصران غير منفصلين عن بعضهما.

ومن العقبات الاخرى قرار الرب بحرمان اسرائيل من دخول أرض الميعاد لمدة أربعين سنة حتى يموت الجيل الذى لم يسمع لقول الرب (الاصحاح ١٤ من سفر العدد). وسواء كان لموسى دور فى هذا القرار أم لم يكن، فهناك بعض الشك فى أنه كان من الصعب عليه أن يصل إلى هذا القرار أو يقبله. ولابد أن هذا التأخير لمدة اربعين عاما لتحقيق امنية الشعب قد أدت إلى خيبة أمل كبيرة عند موسى كقائد، ولابد أن كان فى ذلك أيضا احباط له شخصياً لأنه لم يكن يأمل أن يعيش لهذه الفترة. ومع ذلك فلا يوجد أى دليل يشكك فى تردد موسى أو أى علامة من علامات السخط أو الغضب كما كان الموقف فى حادثة العجل المسبوك من الذهب. هكذا تعلم موسى كيف يواجه العقبات وأن يتمسك بالتزامه. فإذا اقتضى صالح الامة التأخير لاربعين عاماً فعليه أن يقبله، وإذا كان الغرض كما ورد فى نص الكتاب المقدس هو توقيع العقاب فعليه أيضاً أن يقبله. ولئن كانت الاربعين عاما تعد مدة طويلة بمقياس الفرد، إلا أن موسى كان قائدا لاجيال مقبلة، وعليه أن يقيس الزمن بالقرون أو بآلاف السنين، فإن الطريق إلى تحقيق المثل الأعلى طريق طويل وشاق ويجب الا يكون فيه أى تراجع.

---

(١١) ورد نص مشابه فى الاصحاح ١٤ الآيات ١١ إلى ٢٠ من سفر العدد.

"أناف ... أناف" (تواضع أم خنوع)

فماهى وجهة نظر موسى عن الشعب الذى يقوده ويوجهه؟ وكيف يرى نفسه كانسان مقارنا بهم كبشر؟.

غالبا ما يرى القواد أنفسهم أعلى منزلة من الشعوب وأقدر. فالقائد بموجب الدور الذى يضطلع به له منزلة رفيعة تقتضى أن يكون له تعويضات خاصة وامتيازات. والواقع أننا نألف ذلك فى مختلف المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسياسية، ولكن فى هذا المجال الأخير من المؤسسات قد نجد العديد من المجاملات والرموز التى تعبر عن المكانة المتميزة للحاكم الرسمى.

ولكن فى حالة موسى، باستثناء العصا التى كانت توصف بانها معجزة وصانعة المعجزات. أكثر من كونها رمزا للسلطة، باستثناء هذه العصا يبدو أنه لم يكن هناك أى مظاهر خارجية على السلطة المخولة له. فقد حصل هارون حينما أصبح كبير الكهنة على الملابس الخاصة التى تمثل احدى شعائر العبادة. أما موسى فقد كان كما هو، لم يكن يحتاج إلى أى رموز تعبر عن دوره أو لتقوى سلطانه، ولم يكن يسعى لذلك. كان وجهه هو الوضاء اللامع، وليس الازرار أو المقصبات.

وجدير بالذكر أن موسى لم يكن يدرى فى البداية أن وجهه وضاءً لامعا، وكانت القدسية والاخلاص تشع منه، ولكنه كان آخر من يعلم بذلك، لأن كل اهتمامه كان موجها لاهداف القوم واشباع حاجاتهم وليس مكانته بينهم.

فكما رأينا كان موسى شديد الاهتمام بالاصلاح الاخلاقى لشعبه، كما كان مهتماً بأمنهم ورخائهم. وفى ممارسة وظيفته ومهمته كثيرا ما كان صبره ينفد ويغضب منهم. ومع ذلك كان يفهمهم ويتعاطف معهم، ويتدخل لدي الرب لصالحهم. أو بمعنى آخر كان مدركا لعيوبهم وكان أيضا واعياً بانسانيتهم.

ولكن، كيف كان يرى نفسه فى المقارنة بابناء شعبه؟ هل كان موقعه فى القيادة يجعله يحس بالفخر أو يشعر بأهميته الذاتية؟ وحتى حينما لم يكن فى الأصل مدركا لمواهبه ثم أصبح واعياً بها وباحترامه الذى استيقظ، فهل ادى هذا الوعى بذاته إلى امتلائه بالفخار؟

لحسن الحظ أن القصة الواردة فى التوراة قد تناولت هذه القضية أيضا، نجده خلال عرض روائى غير مباشر قد يبدو أيضا عاديا فى مضمون ملحمة الخروج من مصر وتكوين الامة المقدسة. فقد تحدثت اخت موسى واخيه فى احدى المناسبات ضد موسى حول قرينته التى تزوجها. وفى هذا الصدد يقولان: "هل كلم الرب موسى وحده؟، الم يكلمنا نحن أيضا" (عدد ١٢/٢) وينطوى المضمون هنا على شعور موسى بشىء من الاستعلاء

والفخر. وهو ادعاء مرفوض بشدة من جانب راوى القصة، وهو رفض يمثل نظرة موسى لنفسه: "أما الرجل موسى فكان حليما(*) جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض" (عدد ٣/١٢)(١٢). وتبدو العبارة بسيطة للغاية فقط لأن مضمونها أن كل البشرية قد خضعت لاختبار عند تقديرهم لفضيلة التواضع. ومع ذلك فإن الأهمية الرئيسية ليست للمصداقية العلمية فى العبارة التى هى مهمة هنا، بل لتأكيد شخصية موسى والمنظور الذى بناء عليه تقدر انسانية موسى.

ومن الواضح أن الآية لا تتحدث عن موسى بل عن "موسى الانسان" أو بمعنى آخر نجد أن الحكم عليه هنا على أنه رجل أو انسان وقائد فى نفس الوقت. فكان تقويم موسى على أنه فرد من جنس "الانسان العاقل" أو كما يضعها النص "من جميع الناس الذين على وجه الأرض". وتقدم لنا هذه العبارة منظور المساواة، لان الانسان هنا مقارن بجميع الناس دون أى اعتبار لانجازاته وتميزه، بل حتى حينما يكون الحكم عليه بهذه الطريقة يكون موسى هو الأكثر تواضعاً أو الحليم جداً(*).

وهناك فارق دقيق آخر غير ملحوظ فى هذه العبارة. فهى تشير إلى "جميع الناس على وجه الأرض" فهذه الصياغة تربط البشرية بالارض التى هى موطن بنى الانسان أو البشر. فهى تحط أو تضع شأن البشر بالتأكيد على الحدود الجغرافية لهم. ويبدو أنها تعبر عن أن الحطة أو الضعة من شأن البشر، وموسى رجل متميز وقائد قوى، يدرك ذلك ولذلك فهو أكثرهم تواضعاً، وهى صفة يصعب أن نقول إنها عظمة.

والجدير بالملاحظة هنا من خلال المضمون العبرى للكلمة المستخدمة فى الآية وهى كلمة "أناف" وأنها تعنى متواضع، أن لها أيضا مفهوم آخر. فهى تعنى أيضا عادل أو صالح

(*) الترجمة العربية للآية فيها اختلاف عما أورده الكاتب فى حاشيته وذلك باستخدام عبارة حليماً جداً ترجمة لكلمة أناف العبرية، ويبدو أن الترجمة العربية وجدت كلمة حليم العربية تعبر عن كل من التواضع والخنوع اللذين اشار إليهما الكاتب.

(١٢) نص ترجمة الملك جيمس "والآن كان موسى الرجل خانعا فوق كل رجل على وجه هذه الأرض" واستخدمت كلمة متواضع بدلا من خانع لترجمة كلمة "اناف" العبرية، رغم أنها تدل على الاثنين معا بل وأكثر كما ورد تفسيرها بالتفصيل فى النص فيما بعد. ومن أوجه الخلاف الواضحة فى النص الانجليزى هو أن كلمة متواضع عكس كلمة خانع، ولذلك فضلنا استخدام كلمة متواضع فى صيغة المعالجة وإن لم تكن هكذا فى النص العبرى، وكثيراً يشير النص العبرى إلى موسى الانسان ومقارنته بكل بنى آدم وهى كلمة اخرى تعنى الانسان أو الانسانية أو البشر كما نسميها اليوم تعبر لنا عن الانسان ببساطة.

(*) حسب النص العربى.

كما يدل عليها المثل التالى: "اطلبوا الرب ياجميع بائسى الأرض الذين فعلوا الحكمة "(صفنيا ٢/٣) (*) فكلمة بائسى هناكترجمة لكلمة Righteous الانجليزية هى انسب ترجمة لكلمة أناف العبرية، وليست ضعة meek كما جاء فى ترجمة الملك جيمس. وبالمثل نجد فى المزامير هذه الكلمة مستخدمة فى صيغة الجمع بمعنى اشبه ما يكون بمعنى كلمة الصلاح أو الطيبة (Righteousness): "بعد قليل لا يكون الشرير .. أما الودعاء (**) فيرثون الارض ويتلذذون فى كثرة السلامة" (المزمور ٣٧/١٠ و ١١). ومن الواضح أن معناها الوداعة أو الطيبة وليس الضعة أو التواضع لانها تؤدى عكس الشرير، وبذلك توضح لنا الفرق فى الطريقة المثالية فى الاسلوب الشعرى بالتوارة.

ولئن كان البحث فى معنى كلمة "اناف" العبرية يخرج عن اطار هذا المقال، الا أن الأمر يرتبط باستخدام الكلمة فى معنى الطيبة ومعني التواضع أو الضعة، فهى تعنى كلا الصفتين الحسنتين. وبناء على ذلك فإن وصف موسي بأنه أناف، إلى جانب معناها النصى المتواضع فانها تعنى أيضا العدالة والصلاح أو الطيبة. ويدهشنا إذا كان ينظر إلى موسى على أنه أعدل الناس جميعاً، فالجوهر هو أن رسالته كانت رسالة طيبة.

فإذا قبلنا هذا التفسير الاضافى لمعنى كلمة "أناف"، فيمكننا أن نستخلص نتيجة اخري هى أن العدالة قد لا تقتضى أن يكون الانسان فخورا بنفسه، بل يمكن أن يجمع الطيبة أو العدالة أو القسط والتواضع فى نفس الوقت. وتجمع هذه الصفات يجعل منه قائداً وطنياً عظيماً يرمز إلى التميز الاخلاقى بالجمع بين الفضيلتين، واللتان قد لا تكونان، أو قد لا يلزم أن تكونا متأثرتين بموقع السلطة أو القوة. فالقوة لا تحتاج إلى الفساد والفضيلة لها اليد العليا فى الحكم.

وجدير بالذكر أيضا أن أسفار موسى الخمسة حينما تتعرض للتوجهات الاخلاقية لملوك اسرائيل تجمع بين التمسك بوصايا الرب التى تعادل فى مجموعها طريق الصلاح، مع ضرورة وجود نظرة مساواة من جانب الملك لشعبه، وهى نظرة أو اتجاه يقتضى وجود شعور اساسى بالتواضع، فعلى الملك أن "يحفظ جميع كلمات هذه الشريعة وهذه الفرائض ليعمل بها: لئلا يرتفع قلبه على اخوته "(تثنية ١٧/١٩ و ٢٠). فهم اذن اخوته وليسوا رعيته الذين يحكمهم. ويمكننا أن نرى فى هذه النصيحة محاولة لجعل موسى هو المثل لغيره كرجل عادل صالح ومتواضع.

ويظهر الشعور بالتواضع والمساواة فى فلسفة موسى فى إحدى الملاحم الاخرى الواردة

(*) بائسى تقابل كلمة Righteous الانجليزية.

(**) هنا الودعاء ترجمة للكلمة العبرية Anavim (فى صيغة الجمع) وهى عكس الأشرار.

فى أسفار موسى الخمسة. والقصة ذاتها غير ذات أهمية خاصة فى مضموننا هنا ولكنها تتضمن تفويض بعض سلطاته لسبعين من شيوخ القوم، وهى عملية أخذ الرب لبعض العناصر الروحية الملهمة لموسى: "الروح التى عليه ووضعها عليهم ليحملون معك ثقل الشعب" (عدد ١١/١٦ و ١٧). وبينما يحدث ذلك لم يستطع اثنان من السبعين الحضور إلى هناك وبقيت الروح التى عليهم فى الخيمة. وبالتالى فقد بدأوا نبوءاتهم هناك، والظاهر أنها دليل على التبشير بطريقة الالهام. وطلب جوشوا خادم موسى التوقف عن هذا النشاط ومنعه، "فقال له موسى هل تغار أنت إلى؟ ياليت كل شعب الرب كانوا أنبياء إذا جعل الرب روحه عليهم" (عدد ١١/٢٩).

كان هذا هو رد الفعل عند موسى مما يدل على فلسفته التى تنبنى على التواضع وعلى اساس المساواة. ولعل نعمّة الالهام من الرب شىء لا يمكن للانسان أن يحسبه، وبوضعه فى هذه الصيغة الطبيعية على أنه هبة استثنائية للفرد، يصبح فى هذه الحالة معترفاً به كحقيقة. ويستخدم لصالح الجماعة. غير أن مثل هذه القدرات الاستثنائية لا تؤهل الشخص الموهوب بها أن يلتمس لنفسه امتيازات على الآخرين، ويجعلهم يحسدونه على هذه الامتيازات. وكان موسى يرغب من كل قلبه أن تكون كل الأمة ملهمة بنفس الطريقة، وإن اتضح من التعبير أنه غير قادر على تنفيذ مثل هذه الرغبة، لأن الالهام شىء خارج عن تحكم البشر. وينظر إلى هذا الانتماء إلى هذه الصفوة المختارة أو كون الانسان ملهما، على أنه نتيجة لقرار إلهى أو كما يقول عنها البعض نتيجة للفرصة المتاحة أو الصدفة. وفى كلتا الحالتين فإنها لا تبرر أى شعور بالتعالى أوالفخر، بل فى الواقع كانت المشاعر الطيبة عند موسى، وإن لم تؤد به إلى الثورة ضد عدم التساوى فى الموهبة المقدسة لدى البشر،طموحاً إلى مثل أعلى عالمى رفيع والهام مقدس. وهنا تأكيد أيضا بأن كونه أناف تعنى متواضعا طيبا. (١٣)

التفسيران

ماذا حقق موسى لنفسه؟ هل يرضى قائد الشعب الذى كان يوجهه لمدى اربعين عاما أن يصل بهذا الشعب إلى ارض الميعاد ويرى أنه انجز مهمته أو حقق أحد اهدافه الرئيسية؟ الغريب أنْ الاجابة على هذا التساؤل هى بالنفى، فقد اخبره ربه أنه سوف يموت وهو على مشارف أرض الميعاد وأنه لن يسمح له بدخولها.

يبدو من الوهلة الأولى أن هذا التطور الذى حدث قد يعتبر صدفة ترتبط بعمر موسى

(١٣) انظر أيضا مقال الكاتب Democratic Elitism، مجلة Judaism (مجلد ٧) العدد الأول.

والظروف التاريخية ذاتها. فطبقاً لما ورد فى قصة التوراة، أنه عاش مائة وعشرين عاماً، وكان قد بدأ قيادته لشعبه وهو فى سن الثمانين. ومع ذلك فإذا اخذنا فى اعتبارنا طول عمر بعض شخصيات التوراة، فإن ذلك لا يعتبر حالة خاصة.

وفضلا عن ذلك فإن روايات الكتاب المقدس لم تتعمد إلى اظهار وفاة موسى وهو فى هذه المرحلة بالذات على أنها صدفة مجردة، ولكن على أنها قرار الهى حتمى. ويجعلنا هذا ندرك تماماً فداحة المأساة الشخصية، أو لنقل للظلم الذى حاق به، نتيجة لوفاته فى هذا التوقيت. فتخبرنا القصة بأنه تحاور مع الرب حول مصيره: "دعنى اعبر وارى الارض الجيدة التى فى عبر الاردن هذا الجبل الجيد ولبنان" (تثنية ٣/ ٢٥). ورفض الرب تضرع موسى وسمح له فقط بأن يرى الأرض من فوق قمة جبل دون أن يدخلها: "... وانظر بعينيك ولكن لا تعبر هذا الاردن" (تثنية ٣/٢٧). وأصبحت مهمة قيادة الشعب عبر الاردن واقعة على عاتق جوشوا.

فى هذا السياق اشارة لتفسير هذا التحول فى الأحداث. فموسى يقول للشعب: "لكن الرب غضب على بسببكم. ولم يسمع لى بل قال لى الرب كفاك" : (تثنية ٣/٢٦). وهو تفسير غامض خاصة وأن العبارة العبرية "لى ما أنخيم" تعنى أيضا من أجلكم أو لصالحكم ولعل أول سبب معقول يمكن قبوله هو أن رفض السماح لموسى بدخول الأرض واستحقاقه لغضب الرب الذى اثاره كشعب، وإن كان موسى لاتثريب عليه. فأولا لاعطاء الأمر تفسيرا طبيعيا، فهو يعنى أن الصعوبات التى اقامها الشعب فى معارضتهم لأحكام موسى وقيادته منعته من أن يتم مهمة قيادته لهم إلى أرض الميعاد قبل أن يحين أجله. وثانيا قد تكون العلة الغائية التى جعلت الرب يمنع موسى من عبور الاردن تتعلق بصالح الشعب ذاته. وربما كان ماهو أقرب إلى العقل فى الواقع أنه إذا كان الجيل القديم قد حرم من دخول أرض الميعاد، فربما كان عزاؤهم أن يشاركهم قائدهم مرارة هذا المصير.

هذا ويبدو من القصة الواردة فى التوراة أن موسى قد أصابه الحزن على مصيره وينعكس ذلك فى أدبيات المواعظ التى تدل على غضب موسى، وتضيف إليها الشعور بالسخط لما صبه الرب من حرمان لموسى أو لمصيره الذى آل إليه، وترد هذه الادبيات أو العبارات على لسان موسى، ونورد منها مايلى:

> "يارب العالمين، أنت تعلم تماما لم عملت وقاسيت لاجعل شعبك يؤمن بك وكيف ناضلت حتى اقمت فيهم القانون ووصاياك، وظننت أننى كما شهدت مآسيهم سأشهد مصيرهم السعيد. ولكن الآن وقد بلغوا مأمنهم تقول لى "انظر بعينيك لكن لا تعبر هذا الاردن (تثنية ٢٧/٣). إنك حولت

تعاليمك إلى اكاذيب لانه مكتوب "في يومه تعطي الاجير اجرته "(تثنية ١٥/٢٤)"، هل هذا هو اجر عمل أربعين عاماً قاسيت فيها لاصنع أمة مقدسة مخلصة"(١٤)

ولو اعتبر مصير موسى عادة قدراً تاريخياً إذا لم يكن ظلما، يمكننا أيضا أن ننظر إليه على أنه خير في مظهر خداع. فكما تبين من مجريات التاريخ أن دخول أرض الميعاد واستقرار قبائل اسرائيل فيها لم يكن تحقيقاً كاملاً للحلم الذي راودهم، ولكن الاعمال المجهدة التي قامت بها الاجيال تعرضت لعقبات خطيرة من وقت لآخر. ويقص علينا سفر القضاة الحكاية ببلاغة ووضوح، فحتى قيام المملكة لم يؤد إلى نجاح سياسي كامل. وإذا ما طبقنا فكرة أرض الميعاد تطبيقاً شاملاً بحيث لا تشتمل فقط على الانجاز السياسي، بل تضم أيضا التحول الاخلاقي وصلاح الشعب، فإن الواقع يثبت أيضا أن الوفاء بها لم يكن بالأمر السهل اليسير. فقد مرت قبائل اسرائيل وشعب اسرائيل بمراحل متعددة من التقدم الاخلاقي الاجتماعي تتخللها فترات من الفشل والتراجع. وثبت أن العمل من أجل "أمة مقدسة" حقيقة عملية لا تنتهي وإن تحقيقها الكامل ماهو إلا توقع لامر غيبي. وعلى ذلك، فبموت موسى قبل عبور الاردن ربما اعفاه من وهم مرير. فمشاهدة الارض من فوق قمة الجبل، أو رؤية المجتمع من القمة العالية لهضبة نبوية قد اعفت موسى من مواجهة أخرى لواقع غير سوي. (١٥)

ولئن كان هذا التفسير لقصة التوراة تفسيرا مقبولا، فإن ذلك لا يعني أن نتيجة عمل قائد عظيم مثل موسى كانت بلا جدوى، فإن جدارته في تحقيق تماسك مجتمع مسترق وتحويله إلى أمة حرة، ووضع أسس مجتمع العدالة والصلاح تجعل من انجازات موسى انجازات خالدة. ويمكن القول هنا إن الاهداف النهائية لقيادته كانت ذات ابعاد كبيرة لا يمكن تحقيقها خلال جيل أو جيلين، ولذلك فإن القائد ذا العمر المحدود في مائة وعشرين عاما لا يمكنه أن يشهد تحقيق احلامه. ولكن تخيل أنها قاربت التحقيق بمجرد عبور الأردن تعد بالنسبة للقائد ترضية شخصية كافية لآماله.

والغريب أن قصة التوراة قد اشارت إلى دفن موسى في الوادي في أرض مؤاب اشارة مختصرة وتنتهي بالقول: "ولم يعرف انسان قبره إلى هذا اليوم" (تثنيه ٣٤/٦). ويعتبر

---

(١٤) هذا النص منقول عن ترجمة قصص مختارة في سفر التثنية Sefar Ha'agada جمع وترتيب H.N. Bialik & Y. H. Ravnitzky منشور في تل ابيب دار Dvir ص ٧٧ وما بعدها.

(١٥) Cf. Lincoln Steffens, Moses in Red: The Revolt of Israel as a Typical Revolution, Pheladelphea, Dorrance & Co., 1926, PP. 143-144.

هذا الاغفال فى الموت عكس ماهو سائد عند الاسرائيليين، فى الحقيقة كل العالم، من وضع علامة على القبر، وحفر اسم الميت على مادة صلبة مثل الحجارة تخليدا لذكراه. والأهم من ذلك أنه كلما كان الشخص المتوفى أعظم شأناًكلما كانت الآثار التى تذكر به أعظم، بيد أن مكان دفن موسى قد ذكر عمداً وبوضوح أنه غير معروف.

ولهذا الظرف الخاص معناه، فلو لم يكن مصادفة، فإن له وجهين: فربما كان أحد أسباب هذا الغموض المتعمد هو منع عبادة البطل أو القديس، الذى ربما أدى فى حالة مثل حالة موسى إلى هاوية الوثنية. ومثل هذا التقديس أو العبادة لا يساير التقاليد الاسرائيلية الوحدانية. وربما كان أيضا مخالفاً لما هو معروف فى ذكرى موسى من أنه أكثر أهل الأرض حلما وتواضعاً. وعلى ذلك فإن تجاهل مكان دفنه قد انقذه من انتهاك تعاليمه ومشاعره العميقة بعد وفاته، وهو المجاز لم يتحقق لاى داعية دينى عظيم.

وربما كان هناك تفسير آخر، عكس ذلك فى هذه الخلاصة لقصة موسى. ذلك أن قائدا بهذه الطبيعة وهذه المكانة الرفيعة لا يمكن أن يتحدد فى قبر وشاهد تذكارى. فإن الصرح الذى أقامه هو أمة جديدة تكافح من أجل الصلاح الاخلاقى. فبالمقارنة بهذا الصرح الحى يعتبر البناء الحجرى غير ذى دلالة ومن الصغائر.

ولا يدهشنا هذين التفسيرين المتعارضين للمحمة موسى، فهو أمر يميز كل ما يتعلق بروايات التوراة المصقولة. ولا يتعارض التفسيران لأن الانجاز الضخم لموسى متوافق معهما أو ربما كانت هذه التفسيرات مكملة لهذا الانجاز وهو منع نشوء عبادة قد تؤدى فى الواقع إلى اهدار هذا الانجاز.

وفى الوقت الذى يظل فيه قبر موسى مجهولاً، نال موسى التخليد والتقدير البالغ لشخصه والدور الذى أداه فى اواخر آيات أسفار موسى الخمسة والعبارة الرئيسية فيها هى "ولم يقم بعد نبى فى اسرائيل مثل موسى عرفه الرب وجهاً لوجه" (تثنية ٣٤/ ١٠)(١٦). وعلى ذلك فإن الحكم على موسى هو أنه أعظم انبياء اسرائيل الذين شكلوا روح هذا الشعب. وهناك مبرر لهذا التقدير يتمثل فى مواجهة الرب له واتصاله به مباشرة ويدل على ذلك العبارة "الذى عرفه الرب وجهاً لوجه". أو بمعنى آخر كان موسى بخلاف أى انسان آخر قريباً من الرب ولذا كانت رسالته إلى اسرائيل لصيقة بارادة الرب. وإذا كانت فكرة الرب تعنى الحق المطلق. فإن موسى قد اقترب من تبليغها واقامتها فى حياة مجتمع اسرائيل فى عهده وفى كل العهود من بعده حتى الأجيال المقبلة. أليس هذا هو جوهر منظور الكتاب المقدس للقيادة؟.

---

(١٦) النص فى ترجمة الملك جيمس "لم يظهر فى اسرائيل نبى مثل موسى" وهو نص مباشر.

وثاقة صلة إبراهيم (عليه السلام)
أو مفارقة القربان المحرم

بقلم : أودى - مارى لوت Aude - Marie Lhote

لاشك أن للكافة علم بقصة إبراهيم (عليه السلام) الذى امتحنه الله عندما طالبه بالتضحية بابنه اسحق* وعندما هم بذلك أتاه أمره تعالى فى اللحظة الأخيرة بألا يمسه.

وفى النهاية، كما يبدو مما يقول الكتاب المقدس نفسه، ألم يكن هذا إلا امتحاناً فى تلك العصور السحيقة حينما كان القربان أمراً مألوفاً قبل كل شىء؟ وهكذا، قد ينبغى لنا أن نعتقد أن مجمل هذه القصة ليس سوى مسألة خوف. ومع ذلك، كيف لاندهش من هذه المنحة الظاهرة لمحنة من هذا القبيل؟ ألم يكن إبراهيم (عليه السلام) خليلاً للرحمن منذ وقت طويل؟ ألا نستطيع أن نتساءل إذن، عما إذا كانت قراءة النصوص بعناية أكثر سوف تمدنا بإجابة أضخم؟.

ليس ثمة ذات تصل إلى كلمة الله إلا بالعزلة. وقد لا يبدو أن ثمة أحد ليصبح ذاتاً مسئولة عن كلمته مالم يحرر نفسه من قيوده، ومالم يسمو مثل "الأنا" فوق تعلقاته، ويجدد صلاته. وإذا كان الأمر كما أظهر التحليل النفسى، يكون التوصيل إلى لغة هو الوسيلة الوحيدة للكائنات البشرية لتعود من التجربة وتغرس فى العالم نظاماً، ولو كان قائماً على المذهب الرمزى، مثل نشوء نظام للدلالات متبايناً عن الواقع ليكون قاعدة للتفاضل، وعاملاً وسيطاً بين "الذات" والآخر، أو العالم، وكضمانة وحيدة إزاء كون عقلى

ترجمة : حسن حسين شكرى

مشوش أو متخيل نفسياً، إلا أنه لا يزال ضرورياً للذات، لكى ينجز هذا أن يتحدث باسمه الخاص به. وقد أدى بنا موضوع دراسة [١] أجريناها نحن أنفسنا منذ عهد قريب لتناول هذا إلى القيام بقراءة كير كجورد الذى تبدو شخصية إبراهيم (عليه السلام) فى عمله المسمى [٢] Fear and Trembling (الخوف والهلع) ممثلة لأسمى درجة تحققت للانسانية فى هذا الصدد حتى الآن.

وسنقدم فى هذه الصفحات رؤية شخصية تتعلق بهذين العملين بخلاف دراسة نقدية لعمل بوساطة العمل الآخر على هذا النحو. وبالتالى، فهناك انتقال دائم من عمل إلى الآخر. لكن ما يهمنا، هو أن يرى قراء القرن العشرين سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، بمساعدة من الشاعر، ومن المحلل النفسانى، السبب فى أنه لا تزال هناك صلة وثيقة أساساً لهم بالاستماع إليقصة إبراهيم (عليه السلام).

مدخلان : وتحليل نفسانى

لم تكن اللحظة الحاسمة، ونقطة التحول الحقيقية فى حياة إبراهيم (عليه السلام) هى حين ترك بلده، وبيت أبيه ليذهب إلى أرض موعورة. ولم تكن أيضاً حين تلقى وقد بلغ من الكبر عتياً، وامرأته عجوز عقيم، "الغلام الموعود"، لأن كل شىء على الله هين، حتى وبوجه خاص تصويب "أخطاء رمزية" تكبل أشخاصاً بأسماء منسوبة إليهم على نحو هزيل مثل "Abram" (أبرام)، بمعنى "الأب المبجل" لينجب هو، وساراى، "أميرتى" العاجزة عن أن تهب نفسها لأى انسان، لأنها كانت على هذا النحو ملكاً لأبيها[٣]. لا، إن اللحظة الحاسمة بالتأكيد فى حياة إبراهيم (عليه السلام) هى حين وضع Elohim، أى الرب "أبا جمهور الأمم" فى امتحان بدعوته إلى أن يذبح إسحق، الغلام الموعود.

وبالنسبة لواقعة الكتاب المقدس[٤] هذه، لايبدو لنا أن تفسير مارى بالمارى يتناقض مع

---

(١) Freud et La Bible Le Sacrifice interdit, :Marie Balmary (القربان المحرم، فرويد والكتاب) المقدس، grasset سنة ١٩٨٦. (سيرمز إلى هذا المرجع كلما ورد فى باقى الحوامش بالحرفين SI.).

(٢) Johannes de Silencio (الاسم المستعار لكير كجورد) : Crainte et Tremblement, Lyrique-dialectique، (الخوف والهلع)، ترجمها P.H. Tisseau من اللغة الدنمركية، وقدم لها Jean Wahl، Aubier سنة ١٩٨٤ (الطبعة الثالثة). (سيرمز إلى هذا المرجع كلما ورد فى باقى الهوامش بالحرفين Ct.).

(٣) SI، ص ١٢١.

(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١ - ١٩.

تفسير كيركجورد، مع استثناء واحد، هو أن تفسير كيركجور كشاعر يدرس موقف إبراهيم (عليه السلام) برؤيته من وجهة نظر العقيدة مباشرة، بينما تتبنى ماري بالماري وجهة نظرمحلل نفسانى يمهد السبيل لعالم الإيمان. فهل وافق كيركجورد على هذا المدخل؟ ليس بشكل تام دون شك. وتتحدث ماري بالماري عن شخصية إبراهيم (عليه السلام) المزدوجة(٥)، لأنه قال شيئاً، ويعمل بطريقة مختلفة، ويبدو أنها تقترح - أن يستخدم النص العبرى الذى لا يذكر فيه القربان بصراحة(٦) كبرهان على أن خيال إبراهيم (عليه السلام) لم يكن متحرراً بشكل تام من الوثنية(٧)، لأن أفعاله تظهر أنه قد فسر الأمر الإلهى بلغة القربان.

ولكن إذا لم يكن الله (سبحانه وتعالى) قد طلب قربانا، فأين يكمن الامتحان؟ وكيف نستطيع أن نفهم القصة؟.

> لأنى الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عنى ... وقال بذاتى أقسمت يقول الرب. إنى من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك أباركك مباركة(٨) وأكثر نسلك تكثيراً كنجوم السماء وكالرمل الذى على شاطئ البحر. ويرث نسلك باب أعدائه".

وفى هذه الرواية، ليس ثمة شك فى أن إبراهيم (عليه السلام) فهم الأمر الإلهى تماماً واستجاب له.

وهكذا، إذا كان هناك مسألة حقيقية للشخصية المزدوجة، فيجب أن تري فى الكلمة الإلهية أكثر مما ترى فى شخصية إبراهيم (عليه السلام). لأنه إذا كان إسحق هو "الغلام الموعود" فمن المحال أن يأمره الله (سبحانه) بذبحه، دون أى مناقضة لذاته (جل وعلا):

---

(٥) SI، ص ١٩٩.

(٦) SI، ص ١٩٦.

(٧) SI، والصفحات ١٩٧ - ١٩٨، و ٢٠٣، فحين نعلم أن فرويد استخدم مصطلح "Split Personality" (الشخصية المزدوجة) ليعين التعايش داخل "الأنا" أو الضمير لاتجاهين نفسانيين كل منهما غريب عن الآخر، مناقشاً علاقة الضمير بالواقع، حيث ينكر الواقع اتجاهاً منهما، ويستجيب الاتجاه الآخر استجابة بصورة طبيعية. وقد تبدو كلمات إبراهيم (عليه السلام) هنا مشتقة من الاتجاه الثانى، بينما أفعاله، تحت تأثير الحركة الناشئة عن قوة مفاجئة، قد يبدو أنها ارتداد خيالى لعادات الأسلاف الذى قد قاطعها إبراهيم (عليه السلام) منذ زمن طويل.

(٨) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٢، و ١٦ - ١٧. نحن هنا على طول الخط مع ماري بالماري، والتعديلات التى تدخلها، نتبع الترجمة (الفرنسية) التى قام بها André Chouraqui.

انقلبت الكلمة الإلهية ضد نفسها. ومع ذلك، فإن هذه "المفارقة الغريبة"[٩] مع هذا التناقض الفائق هى ما يواجه إبراهيم (عليه السلام). وربما لخطورة المفاجأة، يجب ألا نقول إن الوثنية فى هذا السياق لا تكمن فى اعداد القربان، والتوجه إلى أرض المريا، ولكن فى اسقاط عدم الاستقرار البشرى على الارادة الإلهية، وفى الظن بالله (سبحانه) من حيث أنه قادر على استرداد ما قد كان وهبه للحياة من قبل، ليس فى الحاضر وحسب، بل أيضا فى المستقبل؛ لأنه من خلال إسحق، سيكون إبراهيم (عليه السلام) فى المستقبل، كما يبين اسمه الجديد، أباً لجمهور من الأمم. ومع ذلك، فإن هذا بدقة، مالا يفعله إبراهيم (عليه السلام). وعلى عكس فرضية مارى بالمارى، فإنه لا يستنتج من أن الله (تعالى) يطلب منه أنه (سبحانه) يريد أن "يحصل عليه". وإلا كيف يتسنى لنا أن نفهم أنه حتى، وهو يتأهب لذبح ابنه، يتنبأ بعودته مع إسحق؟ وفى الواقع، أنه بدل الإذعان إلى حنين وثنى وإعطاء "مايعرف أنه منحة"[١٠] ناسياً معنى اسمه[١١] مثل سارة، يتشبث إبراهيم (عليه السلام) بالوعد الذى لم يشك فيه لحظة واحدة، معتقداً أن الله (سبحانه) قوى بما يكفى أن يحققه. هذه قدرته. وبهذه الطريقة، حسب قول كيركجورد، فإن حركته الإيمانية المزدوجة - التى يعرض قربانه فى وجه منها، ولا يتوقف عن الإيمان فى وجهها الآخر - توجد شخصية إبراهيم (عليه السلام) حالاً وإلى الأبد.

كيف يمكن التعبير عن هذا؟ إلى حدما، ولأن كلا الوجهين كان صحيحاً، تصبح كلمة إبراهيم (عليه السلام) وصمته عملاً من أعمال الرسل؛ ولذلك كانت أعماله - مع أنها مرعبة من الناحية النفسانية - من فورها استوعب الكلمة الإلهية ثانية، وهى كلمة الوعد الذى تحقق على هذا النحو.

كلمة تقديم القرابين

بعبارة أخرى، يعتمد كل شىء عند كيركجورد على الدقة المتنقلة لكلمات إبراهيم (عليه السلام)، والتى تترك من خلال وزن سكونها على الدوام مكاناً لتنفس الروح، وتعدها لمواجهة كل احتمال ظاهر، لاستقبال إسحق للمرة الثانية.

ومرة أخرى، إذا كان لا مناص من أن نتحدث عن انشقاق فى كلمات إبراهيم (عليه السلام)، فلاشك فى أنها ليست بمعنى أن أعماله تناقض كلماته، بل بالأحرى. لأنه غير مجال وجوده، ولا يستطيع أن يقول كلمة الوعد، دون أن يعمل فى الوقت نفسه لإعداد

---

(٩) CT، ص ٤٢ و ٨١.

(١٠) SI، ص ٢٠٣.

(١١) SI، ص ١٩٩.

القربان[١٢]؛ بل أكثر من ذلك، أنه لابد أن يعد القربان، بصورة تنطوى على مفارقة، ليستطيع أن يقول كلمة الوعد، حتى على الرغم من أنه لا يستطيع أحد أن يفهمه. لقد خاصم عالم البشر. وهذا هو السبب فى أن إجابته لإسحق مليئة بالصمت، وخلو من المضمون، "وتأخذ شكل سخرية الأقدار" : "الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابنى...[١٣]". وهى تصريح سيصبح حقيقة فى المستقبل، لكنه كان منطوقاً فى هذه اللحظة، لقد عانى برجاء الكرب والمحنة. وتلاحظ مارى بالمارى على نحو ملائم تماماً بالنسبة لهذه النقطة أن ألم إبراهيم (عليه السلام) يمكن أن يقرأ من تكرار عبارة "فذهبا كلاهما [١٤] معاً"، وتلاحظ بدقة أن هذه العبارة الوجيزة "تظهر فى النص كل مرة فى المكان الذى يجب أن تظهر فيه الضحية"[١٥]. "أمعاً". وكلاهما ؛ بالسخرية الأقدار! لأن إبراهيم (عليه السلام) كان يتألم من كونه سيفارق ابنه بصفة مطلقة، وغير مستطيع أن ينطق اسم القربان، لأن هذا الاسم فى حد ذاته، قد اشتمل بقوة على هلاك إسحق، وإلغاء الوعد، وعلى الانفجار الضمنى للكلمة الإلهية، وتحلل مغزاها.

وفى هذا الانعزال المطلق الذى حرم فيه إبراهيم (عليه السلام) من كل وساطة محتملة بالكلمة، تكمن الطبيعة الغير مسبوقة لهذا الامتحان. كما أن الذبح لم "يحدث لفظاً"[١٦] أول الأمر، بل ما ينطوى على المفارقة، أن يكون على العكس فى الكلمة التى تلقى بها إبراهيم (عليه السلام) إسحق أولاً، وهو ذاهب إلى أرض المريا. ولنسمع كيركجورد متسائلاً عن هذه النقطة: "ماذا فعل إبراهيم؟ لامتعجلاً، ولا متمهلاً. وأسرج حماره، واتبع الأثر متئداً. كان قلبه طوال هذا الوقت عامراً بالإيمان؛ واعتقد أن الله (سبحانه) لم يرد هذا الوقت عامراً بالإيمان؛ واعتقد أن الله (سبحانه) لم يرد هذا الوقت عامراً بالإيمان؛ واعتقد أن الله (سبحانه) لم يرد أن يأخذ إسحق منه، ومع ذلك كان راغباً فى أن يذبحه. **إذا كان لا مناص من أن يفعل هكذا**. لقد اعتقد أنه مما ينافى العقل ... وأن ومن غير المعقول. هو أن الله (سبحانه) الذى كان يسأله تقديم هذا القربان، سوف يرجع عن طلبه فى لحظة تالية. وصعد الجبل، وفى اللحظة نفسها التى كان يومض السكين فيها، اعتقد أن الله قد لا

---

(١٢) علينا أن نلاحظ أنه بدون، لا تكون هناك قصة.

(١٣) CT، ص ١٩٨، وسفر التكوين ٢٢ : ٨.

(١٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ٦ و ٨.

(١٥) SI، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

(١٦) SI، ص ٢٠٣.

يطلب إسحاق. وقد ذهل بالنتيجة، ولكن فى حركة مزدوجة، عاد إلى حالته السابقة. وهذا هو السبب فى أنه استقبل إسحق بفرحة أعظم من المرة الأولى".[١٧] وهكذا، يستمر الشاعر، "وبالإيمان لم يتخل إبراهيم (عليه السلام) عن إسحق، بل بالعكس، وبالايمان ظفر به[١٨]".

وبعيداً عن التوقف عن الاعتقاد، مع تفسيره بأن "الله سيمده بخروف: **"فقال إبراهيم لغلاميه اجلسا أنتما ههنا مع الحمار، وأما أنا والغلام فنذهب إلى هناك ونسجد ثم نرجع إليكما[١٩]"**. ولذلك، تجد هذه الكلمة قوتها التوسطية فى نهاية الامتحان وحسب، أى بعد أن تحرر إسحق من رعاية إبراهيم (عليه السلام)، يحرر الله (سبحانه) إبراهيم من محنة المفارقة. وبعدئذ، وبدافع الأب الذى كانه، أصبح إبراهيم (عليه السلام) أباً وفقاً للروح، وما أن انطلق لسانه، أمكن توطيد علاقة ذات بذات. ومن الأمور الهامة أن نأكد عند هذه النقطة على قوة تفسير كيركجورد بمقارنتة بما جاء فى سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٦، حيث يقول الرب، "**إنى من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك ...**". **ومع ذلك، ربما نستطيع نحن أيضا أن نترجم هذا المقطع، مثل مارى بالمارى[٢٠]**: إنى، مادمت أنك لم تتوان عن إعداد هذا القربان، ولم تمسك ابنك عن كلمة الرب، من وعدى. أو حقا: مادمت أنك حتى فى أثناء إعداد القربان كنت قادراً أن تفهم كلمة الرب تماماً... "**أباركك مباركة**".

وفى نهاية التحليل، يتفق الشاعر، مع المحلل الإنسانى، وتكتب مارى بالمارى، "إن الغلام لم يكن هو الذى أمسك عن كلمة الرب، ومن وحدة مصطنعة، لم يعد لها وجود فى المستقبل. والآن، يظهر فى حركة أبيه المزدوجة بعرضه قرباناً، وبعدم ذبحه. خوفاً من الله: احتراماً للبارئ الذى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى. وجعل بينهما برزخاً لا يبغيان[٢١].

الذات والآخر: وثنية واختلاف

ماذا يعنى هذا الامتحان الخارق للعادة؟ وبأية طريقة يكون عاملاً محدداً لكل وجود

(١٧) CT، ص ٤٧ - ٤٨ (عبارة "لامتعجلاً" إضافة لكاتب المقال، وعبارة "إذا كان لامناص من أن يفعل هكذا" إضافة لمترجم المقال إلى الانجليزية).

(١٨) CT، ص ٧٢.

(١٩) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ٥.

(٢٠) SI، ص ٢٠٢. (نقلت العبارة من سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٦).(٢١) SI، ص ٢٠٣. (كلمة "يظهر" وتحتها خط، إضافة لمترجم المقال إلى الانجليزية).

بشري، وإذا لم يكن كذلك، فإن ماري بالماري. توضح هذه النقطة إيضاحاً كاملاً، وهي - أنه لابد للانسانية أن تخلص نفسها تماماً، مرة واحدة وإلى الأبد، من نزعاتها الوثنية؛ لأنها يجب أن تشجب كقوى مناقضة لنظام الخليقة الإلهية، وربما تتوغل أكثر من ذلك، وتصبح مدركة من خلال إبراهيم (عليه السلام)، للأساس الوجودي الحق للإخلاق.

ألا يمكن تعريف الوثنية على إنها إلغاء رمزي للاختلاف، إما عن طريق تطابق الذات مع الآخر، وإما بتصغير الآخر للذات، وهو إلغاء مشتق من مزج مقولات الوجود، ومن أنه جلب البلبلة إلى كلمة، وبذلك، وبدقة بلبلت علاقة الانسان بالإله، وبالعالم، وبالآخرين. وهي في هذا الصدد، ليست بدون نتيجة حتى نأكدها، وعلى سبيل المثال، أن كل موجود، وكل رجل وامرأة ينقصه ولينقصها شيء ما، في اختلافه أو في اختلافها، إذ هو أو هي ليس الآخر بوضوح، أو أنهما ناقصان لأنه هو أو هي ليس مثل الآخر. وفي الحالة الأولى، التي يتحول الانتباه فيها تجاه الآخر، يعرف الاختلاف على أنه عنصر [٢٢] إدراك علاقات الموجود الذي يزود كل فرد من خلاله ما هو ناقص للآخر، وحاث للرغبة التي هي مصدر اليقظة التي تصبح الكلمة بالنسبة لها هي التعبير عنها. وهكذا، قد خلقت الذات الإلهية المرأة، وجلبتها للرجل الذي أدرك أنها كانت مماثلة ومختلفة على السواء، **" فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت[٢٣]. "** إنه يصف نفسه حين يصفها[٢٤]. ومن ناحية أخرى، في الحالة الثانية، حين تكون العين منومة مغنطيسياً بذلك الذي يسبب الاختلاف، يدرك الموجود وحسب أنه لا يملك الصفات نفسها كالآخر، حتى أن الاختلاف هنا يكون متشتتاً، ومعزولاً بشكل اصطناعي، وموضع حسد، وقابلاً للاستنفاد[٢٥]. ويخفي هذا التوكيد الثاني بذور الوثنية في صياغته.

لم يكن إبراهيم (عليه السلام) في أثناء امتحانه وثنياً، وعرف من فوره كيف يقيم مراتب للقيم. لقد كانت الكلمية الإلهية المبدعة أساساً أوقوى من أي عمل انساني، حتى لو بدت أنها معضلة [٢٦]. وهذا هو السبب في أن كيركجورد، ربما يقول إنه قد رأى اللامعقول مغلقاً في مفارقة دون ريب. وعلى عكس ما كان قد فعله مع فرعون، وأبيمالك

---

(٢٢) SI، ص ١٧٠، كلمة "Element" عنصر مأخوذة هنا بمعنى أن الماء عنصر السمك.

(٢٣) سفر التكوين، الإصحاح ٢ : ٢٣.

(٢٤) SI، ص ٢٥١.

(٢٥) SI، ص ٢٦٠ - ٢٦٥. نحن نعلم أن البدائيين يأكلون لحم الفرد الذي يدركون تفوقه، ليكتسبوا صفاته لأنفسهم.

(٢٦) CT، ص ٤٨.

من ترك زوجته لهما على التعاقب(٢٧)، وهو لا ينسى الوعد المنقوش فى اسمه أو بلغة إسبرطية، إنه "لا يذعن لرغبته". وهكذا، يستطيع أن يعمل علي أن تجتاز البشرية مفهوم "الإله الوهمى" أو "الصنم" (٢٨) إلى علاقة رمزية بالله (سبحانه)، ومجتازاً هو نفسه فى الواقع عبر المظهر الإلهى نفسه "من معنى (التعليل للصعود بالقربان) إلى معنى (الرفع تجاه الآخر) بعدم التشبث باسترداده (لذاته) منه (٢٩). وقد جرب إبراهيم (عليه السلام) باستمرار، كما قد رأينا، اجتياز المفارقة منذ اللحظة الأولي من امتحانه. ولكن طبيعة هذا الاجتياز لا يمكن أن تفسر - حتى له هو نفسه - إلا بتدخل إلهى، مع نتيجة يبدو فيها أن معناه يوجد فى عالم واقعى للحقائق.

ومع ذلك، هل يجب علينا أن نلاحظ أن كل شىء فى حياة إبراهنيم (عليه السلام) برجع عادياً فى نهاية الامتحان، أم أن رسالته تقدم تفسيراً جديداً للجوهر الصحيح للعلاقة الرمزية التى من هذا القبيل؟ يؤدى هذا السؤال إلى سؤال آخر وهو من أين جاءت الوثنية، ووصلت لدرجة تحتاج إلى التدخل الإلهى الفعلى كى تقتلع من أفكار الانسان؟.

الرمزية والآخرية

توضح لنا مارى بالمارى أن الوثنية تشتق من الفوضى التى تعبر عنها والناتجة عن الخطيئة الأولى الموصوفة لنا فى الاصحاح الثالث من سفر التكوين. وتكمن هذه الخطيئة فى أن المخالف لكلمة الله (سبحانه) قد "أكل" من الشجرة المحرمة، أو فى خرق "قانون(٣٠) العلاقة "المنوط به أن يكشف للإنسان الحدود الأساسية، كما هى مقررة لوجوده. "**وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت(٣١)**".

وبعيداً عن توضيح تطبيق القوة الإلهية المستبدة، وهى تلك القوة التى تستبقى لنفسها بشكل تعسفى مقصورية المعرفة، فإن هذا التحريم يبين للإنسان وحده أن العلاقة الرمزية لا يمكن أن تطبق فيما يتجاوز ظروفاً معينة وحدوداً مفروضة بطبيعته الفعلية المتأصلة فى جوهره. زد على ذلك، أنها تختص بمجال الخير والشر وحسب، وليس بالمعرفة بوجه عام.

---

(٢٧) SI، ص ١٥٦ - ١٦٠؛ وص ١٧٤ - ١٧٧.

(٢٨) SI، ص ٢١٢.

(٢٩) SI، ص ٢١٦.

(٣٠) SI، ص ٢٤٨؛ قانون بمعنى القانون المادى، وليس بمعنى الوصية.

(٣١) سفر التكوين، الإصحاح ٢ : ١٦ - ١٧؛ وقارن SI، ص ٢٥٥ - ٢٦٧.

ولكى تترسخ العلاقة الرمزية بين ذاتين ناطقتين. تحتاج إلى نوع من الانفصال يدل عليه اختلاف، وهذا هو العنصر الوحيد القادر على خلق الرغبة فى كل واحد من هذه الكائنات ليتحدث إلى الآخر. ويتيح استبقاء هذا الاختلاف، واحترام (مكان الآخر)، "نقطة عدم المعرفة التى تسمح للآخر أن يوجد كآخر" : هذا هو المضمون الايجابى للتحريم.

ومع ذلك، فإن مايجرى أكله خلاف ما هو مخصص للآخر، بالنسبة لذات ما، فلكى يجعلها تصير ذاتاً بإزالة اختلافها. ومن وجهة النظر الرمزية، فإن مقاطعة كلام آخر بحجة أن المرء يعرف ما يكاد أن يقوله هو أكل كلمته، مدعياً أنه يعرف الآخر تماماً المعرفة، وبالتالى، ينكر عليه غيريته التى لا يمكن التنبؤ بها(٣٢). وقد عمل التحريم، على مايبدو، على ضمان هذا الاختلاف، عارضاً على الموجودات احتمالية أن تعبر عنه أو تحرم أنفسها(٣٣) منه أيضا. ولأن آدم وحواء قد خالفا ما أمرهما الله به، وأكلا من الشجرة المحرمة استنفزا فى أنفسهما ظاهرة عدم الاختلاف - نقيض حركة الخليقة - سالبين رمزياً مسافة الغيرية، وهى مسافة متعمدة، تؤخذ من حيث هى كل، على أنها مسافة الآخر الإلهى، ومسافة للأنا الآخر. وبطبيعة الحال، يوجد الاختلاف فى الحقيقة، ولكن لأنهما أزالاه لفظاً، فقد أدخلا قاعدة الفوضى فى الأرض، وكلاهما لفظى، ومدرك للعلاقات، ووجودى كذلك.

هذا هو أصل الوثنية، إذن. ومن تلك اللحظة تقدم الوثنية بالاختلاف المحير، وعدم المساواة، والمطلق، والوحدة الكاملة، علاقات للتملك الاستبدادى، والسيطرة على عالم الوجود الذى لا يعترف فيه إلا بالعلاقة الرمزية للغيرية. ولكى يسقط هذه الفوضى على الآخر الإلهى، يتظاهر الانسان بالتحدث، ولكن كنتيجة لخطيئته وحسب، ولأن الإنسان قد خالف بخطيئته الكلمة الإلهية، يصبح حسب نص العهد القديم: **"وقال الرب الإله هو ذا الانسان قد صار كواحد منا (رباً) عارفاً الخير والشر (٣٤)"**، ويتخيل الإله الآن على أنه آكل لحم البشر. ويميل بوجه خاص إلى فهم فواجع معينة على أنها تعبير عن الغضب الإلهى الشديد الذى يحتاج إلى قربان بشرى لكى يهدأ.

لكنه فى الحقيقة لم يفعل شيئاً سوى أنه تكلم لغة بشرية فى وقت خلق البشر، ويأكل الإله الكائنات البشرية بعد الخطيئة. لم يتكلم الله لغة بشرية(٣٥). فى فجر الزمن، وحسب ماجاء فى سفر التكوين، الإصحاح ١ : ٢٧ **"فخلق الله الانسان على صورته، على صورة**

---

(٣٢) SI، ص ٢٥٥.

(٣٣) SI، ص ٢٦٥.

(٣٤) سفر التكوين، الإصحاح ٣ : ٢٢.

(٣٥) SI، ص ٢٤٨، حاشية رقم ١٢. وتلاحظ مارى بالمارى، أن هذا يعنى أن الله (سبحانه) "لايعرف كلام البشر". وهذا هو السبب فى أنه "يأتى ليرى كيف سيسمى آدم الحيوانات".

الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم"، على عكس باقى خليقته، ونجما عن كلمته[٣٦] مباشرة، وصنع كل واحد منهما وركبه بيديه، وفى صورته، مما يعنى أنهما موجودات مدركة للعلاقات، ومستقلة وحرة بين المخلوقات. وبالمثل، يظهر الإله - بعد الخطيئة، وفى أثناء ما يشجع الضمير البشرى على أن يعيد اكتشاف الجوهر الصحيح للعلاقة الرمزية المبجلة لصنعه إلى مالانهاية - سلطانه وحسبه ليتوافق مع ذاته فى حدود التحريم الذى فرضه[٣٧].

علم الوجود، والأخلاق

بامتحان إبراهيم (عليه السلام) انتزعه الله من إسحق ليجعل الابن مختلفاً عن أبيه؛ ولكن برفضِ إسحق كضحية، كشف (سبحانه) ذاته فى علو مطلق للانسان، الذى لا يمكن أن يطعم به نفسه من حيث أنه كلمة الله. زد على ذلك، أنه باسباغ رضاه على كلمة إبراهيم، لدرجة أنه بتجريد هذه الكلمة من صيغتها الساخرة، يعلن نفسه، ككلمة إلهية، أنه مرتبط برب العائلة، ويحرر الضمير البشرى من أى خضوع وهمى لنفسه. ولكن بخلق الناس مختلفين من واحد إلى آخر بهذه الطريقة، يثبت مساواة الأفراد فى غيريتهم الجوهرية كلدوات للكلمة[٣٨]. وبعبارة أخرى، أنه بفضل عدم التضحية بإسحق، وبوساطة إبراهيم (عليه السلام) يناشد الضمير البشرى أن يفهم أن العلاقة الرمزية تستند فى جوهرها على تعذر تقليل الاختلاف بين الموجودات كشرط لا محيص عنه من أجل احتمال وجوده فى كل من علاقة الانسان بالله (سبحانه)، وفى علاقة البشر فيما بينهم.

ولكن لنقول إذن، إن المعنى الحقيقي للعلاقة الرمزية استطاع فى نهاية الامتحان أن يترسخ فى الضمير الانسانى بفضل التعبير الصحيح عن الاختلاف، وأن يؤدى آخر الأمر إلى الاعتقاد بأن التعليق الغائى للأخلاق[٣٩] الذى نفذه إبراهيم (عليه السلام) طوال فترة امتحانه، وأن يجد معناه التام فى الوحى إلى الانسان بالقاعدة الوجودية الحقيقية للأخلاق، والتى يمكن أن يصاغ أساسها على هذا النحو : كل موجود بشرى لا يستمد أصله من أسلافه، ولكن من كلمة الله، وليس من الجسد، ولكن من الروح، ويكون، من حيث أنه ذاتا فردية معينة، مشتقة من كلمة الله، ومطلق غير قابل للاغتراب، ولا يمكن تبرير تقديمه قرباناً بأى شيء، أو بأى شخص، ولا بأى علة، حتى لو كانت علة إلهية.

---

(٣٦) سفر التكوين، الإصحاح ١.

(٣٧) SI، ص ٢٧٧.

(٣٨) SI، ص ٢٤٠ - ٢٤١. وقارن سفر التكوين، الإصحاح ١ : ٢٦ - ٢٨.

(٣٩) CT، ص ٨٦ و ١٠٥.

رمزان قربانيان : إسحق / إفيجينيا

التعرف - كأساس وجودى حقيقى للأخلاق - على القيمة المطلقة للفرد البشرى يصبح واضحاً فى عالم الضمير المدرك للعلاقات على أنه قوة ساحقة لا تقهر، وطاقة مسببة للتآكل على نحو حاسم، وعامل مذيب على نحو جذرى للأخلاق، ويحابى بوجه عام، وفى كل العصور، تفوق الكل على الجزء، ويقترح مراتب للقيم فى العلاقات بين الفرد المعين، والكليات المتعددة التي يعتمد عليها: الأسرة والدولة، على سبيل المثال. وأيضاً: من وجهة نظر طبيعة القربان المضحى به، وعواقبها كذلك، يذكرنا كيركجورد أن امتحان إبراهيم (عليه السلام) ليس له قياس تمثيل فى التاريخ العالمى[40]. ويبين الفيلسوف الدنمركى، فى هذا الصدد، أنه لاتوجد مقارنة بين ذبيحة إسحق مثلاً، وذبيحة إفيجينيا، ومع ذبيحة إفيجينيا وحدها لكونها متمتعة بقيمة أخلاقية، ولأنها بالنسبة لأجا ممنون، فى فصل للبطولة الشخصية، كانت مسألة تضحية فرد بابنته وفلذة كبده، "من أجل الصالح العام"[41]، ولخير المجتمع كله.

وعلى نقيض هذا، يتجاوز إبراهيم (عليه السلام) عمله الشخصى الصرف، حيث أنطوى على نفسه، وهو "معزول جذرياً أمام الله"، أى مجال أخلاقى، ويصبح بالنسبة له غريبا تماماً. وبنزوع نفسه على نحو مستقل عن أى صالح عام، حقاً، حتى ولو بالاتجاه ضد خير المجتمع، أعنى - المجتمع الذى يحمله إسحق فى "أصلابه"[42] - فإنه قد يفهم، ويجب أن يفهم على أنه قاتل فى ضوء الأخلاق[43].

ودعنا نفهم بعناية الاختلاف الذي يبدو بوجه عام، كأنه قد أفلت من الملاحظة فى طور التاريخ، لأنه منذ العصور الوسطى - عقد كثير من الكتاب - وفى أحيان كثيرة، كتاب من علماء اللهوت - المقارنة بين ذبيحة إفيجينيا، وقربانى الكتاب المقدس، أعنى إسحق، وابنة يَفْتَاح[44]، وكلهم ضحايا بريئة على قدم المساواة، لابد أن يلقوا حتفهم بأيدى آبائهم. ولكن بالنسبة لكيركجورد، فإن إبراهيم (عليه السلام) بعيد كل البعد عن المقارنة التى

---

(٤٠) CT، ص ١٨٦ و ٨٧.

(٤١) CT، ص ٨٨؛ وقارن. يوريبديس، وإفيجنيا فى - أوليس.

(٤٢) CT، ص ٩١ - ٩٢.

(٤٣) CT، ص ٣٧ و ٣٨ و ٨٧ و ١٠٥ و ١١٨.

(٤٤) Jean-Michel ly Liksohn : Iphigénie , de La ly rece antique a l' Eu-rope des Lumiéres، باريس، P.U.F سنة ١٩٨٥، ص ٦٢ وما بعدها، وسفر القضاة، الإصحاح ١١ : ٣٠ - ٤٠.

يمكن أن تعقد بين أجاممنون ويَفْتَاح. لماذا؟ لأن أجاممنون، ويَفْتَاح لايزالان متأصلين فى الأخلاق. لأن كلا منهما من أبطال التراجيديا، وكلاهما كان فى حرب. وأحدهما تربطه بالإله عقبة لا يمكن التغلب عليها، وتعارض العناصر، والآخر يربطه نذر. ولكن لا يوجد أى شىء كهذا فى حالة إبراهيم (عليه السلام).

فحين يناديه ملاك الرب، فإنه يفعل ذلك على انفراد وبعيداً عن أى أزمة. زد على ذلك، أنه فى حالة البطل التراجيدى، فإن ذبح القربان يكيف مصير قوم يمكن أن يوطد تماسكهم المتناغم من جديد بواساطة الذبيحة القربانية. وبذلك، تكون الضحية هى موضوع الصفقة بين الله (سبحانه) والانسان. والنداء الموجه إلى إبراهيم (عليه السلام) على نقيض هذا، إذ ليس فيه تعويض، وأنه غير مشروط. أضف إلى ذلك، أن الضحية التراجيدية، سواء كانت نبيلة أو شبه مقدسة، تزفها تحية من قلب القوم بأنها بريئة. كما أن الضحي التراجيدية ليست غلاماً موعوداً. لكن إسحق، الذى وُهبَ لإبراهيم وقد بلغ من الكبر عتياً، هو ابن موعود، وهوالغلام الذى أنجب بالكلمة الإلهية مباشرة، وأول من ولد لإنجاب نسل كثير لاتوجد فرصة لوجود بدونه. وهذا هو مصدر اللامعقولية. كما أن الانسانية الخلقية المناسبة للذبيحة الدراماتيكية معدومة بصفة مطلقة بالنسبة لإبراهيم (عليه السلام) الذى من وجهة النظر هذه، يصبح قاتلا بأكمل معنى للكلمة.

ومن ناحية أخرى، لو أن "العلاقة المطلقة" هى حقيقة علاقة الفرد المعين بالإله المطلق[٤٥]، فى حد ذاتها، وفى ذلك، فإنها تخدم كأساس للعلاقة الرمزية بين البشر، ويصح بالضرورة حينئذ أنه فعل إبراهيم (عليه السلام) الشخصى الصرف، يكون الإله المطلق فى حد ذاته معين على أنه المقياس الصحيح الوحيد للفرد الذى من هذا القبيل دون اعتماد على أى مرجع للوحدة الكاملة. وهذا هو السبب فى أن التعليل البعدى للتعليق الغائى للأخلاق. كما يمكن أن تدل نهاية الامتحان - ووفق الحقيقة نفسها بأن هذا التعليق جدير أن يأخذ تعبيراً مضاداً لتعبير الأخلاق - وأن المجال الأخلاقى الذى يتحرك فيه الفرد بمقتضى العام، لا يتضمن التعبير الصحيح إلى أقصى حد عن واقع العلاقات بين الناس. وما هو أكثر أن هذا التبرير يكشف عن أن الأخلاق، ليست فى جوهرها غير شكل من الوثنية. وأنها تشجب كإساءات استخدام للغة وقوة ما فيها من تطابق للمطلق مع الوحدة الكاملة، بما أنهافى النهاية أعنى الأخلاق، مع أنها مشتقة من هذا التطابق، إلا أنها تقيم مراتب للقيم بين الوحدات الكاملة، معلنة أن تكون الدولة أسمى من الأسرة على سبيل المثال، حتى أنها تظهر، وكأنها تتضمن فى جوهرها تناقضاً باطنياً، لأنها تفتقر إلى

---

(٤٥) CT، ص ٨٦ و ١٨٨.

أساس فى عالم الواقع. ويتأسيس نفسها بهذه الطريقة، على متغير، وبالتحديد، على الفكرة المتذبذبة للوحدة الكاملة، تجد أن من الضرورى لها أن ترتب نزعاتها على نحو تحكمى. وتصبح الطبيعة الوثنية الجوهرية لهيكل تنظيمى كهذا، واضحة إذن، مع مؤثرة فى وقت الأزمة فى ذلك باستدعاء هذا التطابق المعروف بالسوء، وبفصل المطلق عن الله (سبحانه)، ولا تتردد فى تقديم الذبيحة، لتضعها فى خدمة البشر.

هذه هى الحالة بعينها فى ذبيحة إفيجينيا، حيث يؤدى كسوف الكلمة كأساس للعلاقات بين ذوات إلى خلط المقولات، حيث يأخذ الواقع حينئذ قيمة الرمز، وإلى إثارة الشكوك حول طبيعة كل منهما. حقا، أنه بينما يظهر الغلام الموعود كذات فى كلمة الله، فى ثنايا واقعة يتحدث الله (سبحانه) بذاته، فيها إلى إبراهيم (عليه السلام)، وفى الأسطورة الاغريقية من ناحية أخرى، تكون أرتيميس غائبة عن القصة كلها، مع أنها شخصيتها الرئيسية. ويعرف البطل التراجيدى قرارها من فاجعة طبيعية وحسب، وبوساطة عراف. وحين تستعيض الإلهة بإفيجينيا غزالة على مذبح التضحية، يبقى الناس محرومين من أى اتصال محتمل بالضحية، التى لا تزال حية، لكنها غائبة بصفة أساسية. وما أن يتم التغلب على الأزمة، يمكن أن تسترد وحدة المجتمع باقتطاع فرد واحد من أفراده. ويبدو فى خيال الانسان أن الإله قد وضع فى خدمته ليتملكه فى النهاية. وبينما يتخلص إبراهيم (عليه السلام) فى نهاية امتحانه من المفارقة، ويتخلص إسحق من رعاية أبيه، وتظهر إفيجينيا فى "تاوريس"، أن الفتاة الصغيرة قد أصبحت، على العكس، فريسة للإلهة فى نوع من التصاعد التدريجى للذبيحة القربانية. "لقد جعلتنى أرتميس كاهنة هذا المعبد، ولابد أن أقيم ما يسرها من طقوس فى احتفال (كلمة جميلة للغاية بالنسبة للواقع الذى تعبر عنه، ولكنى لا أستطيع أن أقول أكثر من هذا، لأنى أخاف من الإلهة) أقدم فيه فداء ... عن كل الإغريق الذين نزلوا على هذا الشاطئ[٤٦].

وهكذا، فإنه فى اعتقاد إبراهيم (عليه السلام) الذى تكون فيه العلاقة بإسحق قد جربت على أنها غاية قربان رمزى فى كلمة، أما القربان الحقيقى فقد تمت حمايته. ومن ناحية أخرى،، نجد أن الذبيحة القربانية التى يأخذ الفرد فيها قيمة الرمز "بالفعل". "إفيجينيا ليست الضحية الرمزية وحسب، لكنها الشخصية التى يخضع من خلالها المجتمع الأسرى والسياسى مصيره لصور يرى فيها العلو. وتكون إفيجينيا حرفياً ضحية

(٤٦) يوربيديس، إفيجينيا فى تاوريس، المقدمة.

للرمز [٤٧]. ويجب أن نضيف أنها ضحية أبدية للرمز، بما أنها، قد التهمت، وتشارك الألهة فى التهام البشر الذين أنقذتهم تضحيتها. وعند تلك النقطة، وبإلغاء ذاتها القوة ذات مغزى ومدركة للعلاقات فى لغة ما، وأن يلغى الرمز ما هو "حقيقى" بفاعلية، وبشكل عكسى، وأنه بإلغاء ما هو "حقيقى" يقضى على قوته، على أن يدل على معنى. ولكن، أليس إخضاع مصير الفرد للصور هو العلو الفعلى للوثنية؟.

قربان إبراهيم (عليه السلام) المحرم

بقدر أكثر من الدقة، تشجب تجربة إبراهيم (عليه السلام) الروحية بشكل ضمنى، الاستخدام الفاسد لمقولات الأخلاق التى تؤدى إلى إلغاء مزدوج لما هو حقيقى فى كلمة، حيث أنها تنكر فى ذبيحة القربان كلاً من حقيقة الإلهى كمطلق، والحقيقة البشرية الوحيدة المتعذر التقليل من شأنها على نحو مطلق بطريقة محسوسة، وبالتحديد الفرد المعين. لأن الكائن البشرى، إذا وجد فى حقيقته الفردية المحسوسة فى بعض جوانب من ذاته، توجد الوحدة الكاملة من ناحية أخرى، على أنها مجموع الأفراد الذين تشملهم، ما يحددها

---

(٤٧) J. - M. ly Liksohn المرجع نفسه، ص ٤٤ (أضاف مترجم المقال إلى الانجليزية كلمة "بالفعل"، وعبارة "يخضع من خلالها المجتمع الاسرى والسياسى مصيره لصور" وجاءت فى النص الانجليزى بحروف مائلة). يجب ألا تسوقنا هذه الملحوظات المتعلقة بذبيحة إفيجينيا من خلال استيعاب خاطىء إلى التساؤل، "وماذا عن تضحية المسيح؟" فمن وجهة نظر المسيحية، فإن يسوع، بعيداً عن كونه فرداً من البشر بين آخرين، ليس أيضاً مجرد شبه - إله، ولكن إله مجسد فى شخص، وكلمة الله صارت جسداً، وتحولت هى نفسها رمزيا إلى خبز ليقدم طعاما للبشر. ويجب أن يوضع تفسير هذه التضحية فى الحسبان، وبالمقابلة، فإن طبيعة الخطيئة الأولى، التى يمكن أن تميز نتائجها فى الذبيحة التراجيدية. وفى هذا المعنى يوضح Salomon Reinach فى مقال له بعنوان "Observations Sur Le mythe d'Iphigenie" (Revue des Etudes ly recques المجلد ٢٨، العدد ١٢٦، يناير - مارس سنة ١٩١٥، الصفحات ١٠ - ١١)، إن تفسير يوربيديس الذى يربط ذبيحة الغزالة لصالح الرياح متأخر تماماً. وحسب قوله فى الأصل "فإن الهدف الحقيقى لذبيحة أوليس كان عاماً بدرجة أكثر. ان مسألة تأليه من خلال مشاركة فى احتفال دلعت فيه ضحية مقدسة الثمن، وأولئك الذين كان عليهم وفى تلك اللحظة القيام برحلة محفوفة بالمخاطر، واحتاجوا إلى تحصين العنصر الإلهى فى أنفسهم". ويفترض هذا أولهية خططت تخطيطاً باطنياً، وبذلك عجزت عن التدخل من الخارج فى شئون البشر. وفى هذه الحالة، "لتحاشى الاخفاق، والمرض، وسوء الحظ، لابد للانسان .... أن يسيطر عليه (إله)، ويلتهمه". على الرغم من أنه لم يكن مدركاً لمعنى هذه الكلمات، ولا لمعنى الحقيقة المتماثلة معها. أليس هذا ما فعله آدم أيضاً؟ لكن فداء المسيح لا يمكن أن يرى متمثلاً قبلا فى إفيجينيا أو فى ابنة يَفْتَاح. والدراسة المستفيضة لهذه المسألة أكبر من أن يسعها اطار هذا المقال عن إبراهيم (عليه السلام)، ويجب أن تكون بحثا مستقلا فيما بعد.

معيار مجرد نسبياً من قبيل قرابة العصب، ولغة مماثلة، وارتباط بمجموعة القوانين الاجتماعية أو العقائد نفسها، على سبيل المثال. ولذلك، فإنه ما أن نفهم مرة أن المطلق يحدد من ناحية أخرى، وجوداً بقدر ما يوجد لذاته[٤٨]، ويمكن أن يرى بسهولة أنه على الرغم من قدرته على أن يجد شيئاً متماثلاً في الفرد، لنه لا يستطيع أن يتطابق مع الوحدة الكاملة في أي حالة على الإطلاق. وحيث أن هذا لا ينتمي إلى مقولات الوجود، ولايملك في حد ذاته أي نزوع للوجود في المجال المادي، فإنه يثبت أنه لم يعد أكثر من فكرة مجردة. وبذل، فإنه حين يحتاج إلى ذبيحة قربانية، تون الأخلاق معدومة بقوة حيث أنها تدمر حياة بشرية لترضى الابتداع الخيالي لروح شاذة في اسم فكرة مجردة.

وهذا هو العنصر الجديد المرتبط بالأخلاق في رسالة إبراهيم (عليه السلام). ليس الكل أعظم من أجزائه؛ ولا يوجد الفرد من أجل الوحدة الكاملة للكل، ولكن على العكس يوجد الكل من الفرد، ومن أجله. وللتعبير بصورة انسانية، نقول إن الحقيقة الوحيدة في نزوعها المادي، تكون هي شمولية المفرد.

ودعنا نفند الكذبة التي تكمن في استعاض "الإله الخيالي" لعصر البطارقة، وخرافة جنس جديد من البشر، أو سوبرمان المستقبل. وليس ثمة حاجة إلى أن نتوغل في التاريخ لندرك وثاقة الصلة التي لا تقاوم لهذه الرسالة غير القابلة للتفنيد.

---

(٤٨) يستطيع المرء بالطبع أن ينكر حقيقة المطلق المتسامي عن البشر،ولكن بتأكيد هذا المطلق فوراً وبقدر ما يحدد الوجود في كماله المتواجد في ذاته، يعرف أنه الله. وبالعس، فإن توكيد الله يعني توكيده على أنه مطلق.

الصوفية الايرانية والبحث عن البعد الدفين نحو دراسة نفسية متعمقة للإلهام الصوفى

بقلم : على شريعات Ali Shariat

بعض الأوجه الأساسية فى العلم الاثرى للنفس :

"الوجود محيط دائم التأجج،
لا يرى الناس من هذا المحيط إلا أمواجه.
وتحت سطح المحيط البادى أمام أعيننا،
هناك الأمواج الصاخبة تتبدى من أعماقه الدفينة!" (١).

يمثل الاستشراق أحد الأفكار المهيمنة على أدبيات الصوفية الايرانية. إنه الاشراق الذى ليس له مكان وغير قابل لأن يمركز بمكان ما على جغرافيا الواقع. إنه يستعصى على التصور العادى. إنه الاشراف التصوفى. وهو نقطة الانطلاق كما أنه نقطة العودة المتمركزة بالقطب السماوى فى الشمال الكونى. وهى تكتسب شكلها فى جغرافيا الخيال الذى يتم ادراكه عن طريق سطوة التخيل وحدها. هى اذن موجودة ربما وراء يابسة هذا العالم المحسوس والمدمّر. تلك اليابسة التى تجسد القلوب الممزقة والمشتتة فى الصوفية الايرانية.
والعودة لهذا الاشراق، لقلب هذا العالم الداخلى، تعنى العودة إلى المنشأ، تعنى ازدهار

[1] Abdorrahmân Jâmî, *Les Jaillissements de lumière (Lavâyeh)*, translated from the Persian by Yann Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982, p. 139.

ترجمة : طارق فتحى راشد

وتفتح الوجود للانسان. إنها ادراك لامبراطورية الوجود الواعى حيث السيادة للمعرفة، للارادة والقوة والطاعة.

ويترتب على هذا التشكيل الفنى الحسى للملكات العقلية عن طريق التعليم الصوفى ظهور نوع من القصور الخيالى للغيب. وعندئذ يصبح الجسد مخلخلاً (روحانياً) متمتعاً بقوى استثنائية لاحدود لها. وهكذا يرى الصوفى نفسه كوناً مصغراً.

ومن هذا المنطلق فإن "الارض السماوية ماهى إلا أرض جسده المخلخل، وما الجنة سوى أعماقه القلبية. إذن فالصوفى على يقين من كونه انساناً عالمياً يؤدى رسالة كونية. وهذا الأجل الاشراقى، كما يقول كوربين، "نهار المعرفة الغامضة" التى تقف على طرفى النقيض من "ظلمات النفس[2] المبهمة". وتنير هذا الاشراق الكائن بمركز الوجود "شمس منتصف الليل" التى تمثل النور الداخلى. وهذا الاشراق يتخذ اتجاهاً عمودياً مبهما بالقطب السماوى فيما وراء الغيب[3]. والصوفى، ذاك الفارس السماوى، هو إله الاشراق.

والبحث عن الاشراق الذى هو من النوع الشمسى، هو بحث عن العلم، العلم الاشراقى الآمن. وتتوازى استنارة الاشراق مع كثافة حضورها النورانى ورؤيتها. ويعلق كوربين[4] قائلاً "أنه مستنير لانه اشراقى. واشراقى لأنه مستنير". وكما يقول شهاب الدين يحيي السهروردى. فإن هذا الحضور النابع من اشراقة النفس الداخلية يجعل العالم الاشراقى "عالماً حضورياً". ويشرح كوربين قائلاً "أنه العلم فى الحاضر. مع كون الحاضر ممثلاً لعلاقة اشراقية على وجه الخصوص لكل شئ معروف فى هذا الوجود بعينه". علاقة هى "فى المقام الأول جوهرية للوجود وللعلم"[5].

ويصف السهروردى، مؤسس "الثيوصوفية الاشراقية" علاقة الهوية القائمة بين العلم الحضورى والاشراقة فيقول :

> "إن النفس، التى هى روحانيــة فى جوهرها، تخضع لفعل النور، وترتدى ثوب الفجر الصاعد، كما تفرز هى تأثير وفعل النور. إنها تخلق آية،

[2] Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien,* Paris, Editions Présence, 1984, p. 55.

[3] Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Roubâ'yât* (Quatrains), quoted in S.H. Nasr, *Essais sur le soufisme,* tr. by Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1980, p. 80.

[4] Henry Corbin, *En Islam iranien,* Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 61.

(٥) المرجع السابق ص ٦٦.

وباشارة منها يكون الشئ. اذ تتخيل، ويحدث شئ ما يتوافق مع الصورة التى تتخيلها[٦].

وهكذا فإن العلم الاستشراقى يمثل الهدف والوسيلة فى البحث عن الاشراق. وهو فى هذا على نقيض من العلم الغربى الذى نقيضه الحضور الاشراقى وهكذا يصبح وهمياً، زائفاً، غامضاً، وعاقراً. والتجرد من الاشراق، يعنى التجرد من المعرفة التامة بالنفس.

وبالفعل، فإن الصوفى المشبوب العاطفة فى بداية الجولة الصوفية ليس إلا اشراقياً مغترباً بالمعنى الصوفى للكلمة. وغاية هذا "المغترب" الذى يتحرك فى اتجاة عمودى هو القطب الشمالى للكون، ويضيع هذا الاشراق فى وقت التفسخ الوجودى.

والصوفية ليست سوى قصة هذه العودة على الدرب الذى يشهد له المرء بالتفرد، وبالنسبة "للرومى" فإن أنين الحنين اللانهائى والنابع من الناى، وبالتالى عندما ينزع من جذوره وهكذا يصبح مفصولا بعيداً عن مصدره، يعبر بجلاء عما ينتاب هذا المغترب من تشوق للعودة.[٧]

فى الحقيقة، يقف هنا الأصل الاشراقى فى المقابل لما يسميه "السهروردى "الغربة"، وهى مدينة شخصية حزينة[٨]. إنها مدينة "الأنا" المنعزلة والموجودة بمكان ما بالقارة الداخلية كنتيجة للانفصال الأولى.

> "إنه "أنا" موضوع القضية، لأننى "أنا" قد حلت بى الكارثة. وسقطت "أنا" من العلياء إلى الدرك الأسفل من الهاوية، "فأنا" قد أسرت فى أرض "الغربة"، و"أنا" قد بكيت، و"أنا" توسلت، و"أنا" تحسرت ندماً على هذا الانفصال".[٩]

وفى الصوفية فإن كل الانفصال يتوسط هذا الانعزال الأولى. وبلغة مألوفة يصف الرومى نقطة الارتحال وسدرة المنتهى لهذه المغامرة الانسانية فيقول :

---

6 Shîhâboddîn Yahyâ Sohrawardî, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, pp. 66-67.

7 Rûmî, *Mathnawî*, Teheran, Amir Kabir, 1974, verses 1-11.

8 Sohrawardî, *Le Récit de l'exil occidental*, passage translated by H. Corbin in

(٩) السهروردى مقتبس فى المرجع السابق ص ٢٩٣.

"فى بطن أمك كانت اشراقتك وحن هناك طلعت على الأفق وها أنت ذا ترقد فى غربة(١٠) القبر.

وراء هذه الاشراقة، والاغتراب فيما بعد الموت، هناك، كما يقول الرومى، نظام روحى فيه شرق وفيه غرب. "ففى العارف بالله المتصوف، وفى ضوء ممارساته الروحية، وورعه، يسطع نور السكينة، والنشوة والمتعة الروحانية. تلك هى اشراقته. فإذا ما هجر هذه الأفعال، فإن كل مشاعره تشرف على الزوال، وتأذن بغربته(١١).

فالانفصال عن رحم الأم هو شبيه بالانفصال عن الاشراقة الوجودية. فهو يوسطها، وهو يذكر بها. وعلى المستوى النفسى الفعال، فهى كما لو كانت تمثل الآثار التذكيرية بدراما سقوط الانسان (التى ترمز فى الصوفية إلى سقوط الضمير الصافى المرتبط بالتفسخ الوجودى) الكامنة بهامش شعور الانسانية التاريخية. فالغربة نقيض الاشراق. هى كون مضطرب تمزقه التقلبات التى تتسم بالقلق والغرابة. هى "المدينة الشخصية" حيث السيادة "للأنا"، "للأنت" والنفس(١٢). فالانسان المنفى إلى هذه القارة الحزينة هو من الآن فصاعداً غريب، ينتابه القلق النفسى والخوف والتذبذب، ومن ثم يصبح فريسة لعدوه المزدوج: عزلته وأناه المغتربة التى فقد زمام السيطرة عليها.

"إننى أهرب من نفسى مادامت لى القوة. ولكن كيف يكون الهروب من النفس سهلاً؟ إننى عدو لنفسى كما أننى هارب منها، وهكذا أصبح هائماً على الدوام، أجوب الكون هنا وهناك. فمن سكنه عدوه فلا عاصم له حتى لو فى الهند أو الصين"(١٣).

سرد السهروردى

فى رواية صوفية بعنوان "قصة النفى الغربى"، يصور السهروردى باعجاب هذه المغامرة

---

10 Rûmî, *Le Livre du Dedans (Fîhî mâ fîhî)*, Teheran, Amir Kabir, 1985 (6th ed.) p. 204:

(١١) الرومى، المرجع السابق ص ٢٠٥.

12 Sohrawardî, *L'Archange empourpré*, translated from the Persian by H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, pp. 457-458.

(١٣) الرومى، المثنوى، الكتاب الخامس، طهران، أمير كبير، ١٩٧٤.

الانسانية التى تقع بين اثنين من اللانهائيات: بين النفس خارج عالم النور، والأسر فى الغرب حيث مجاهل الظلمات. تلك المغامرة تحدث على ثلاث مراحل، حدد السهروردى كل واحدة منها باستخدام أمثلة من القرآن الكريم.

ففى المرحلة الأولى يرصد السهروردى بداية قصة اللاأدرية الصوفية "بالوقوع فى الاسر ثم الهروب"، فيقول:

> "... شددت الرحال مع أخى "عظيم". مولين وجوهنا شطر أرض الغرب.. وفجأة، وجدنا أنفسنا فى "القرية الظالم أهلها" وأعنى مدينة القيروان. وهناك أدركونا، وكبلونا بسلاسل من أغلال وألقوا بنا فى غياهب السجن، وفى قاع السجن تراكمت ظلمات فوق ظلمات"(١٤).

فى الثانية : فى ليلة مقمرة، استقبل الحاج وأخوه الهدهد الذى حمل إليهم رسالة من أبيهم يواسيهم فيها ويصف لهم سبيل الخلاص. ثم يبدأ الاخوان السير حتى يصلان إلى نهاية الظلام. وهناك يجدان سفينة نوح. ويقول الحاج، فى تلك اللحظة "كانت الشمس فوق رؤوسنا تماماً"

ويرى السهروردى فى هذا رمزاً للبحث عن "الشرق" على حدود "الغرب" هناك، حيث تبدأ "الاشراقة الوسطى"، "الطبقة الثامنة" المحملة "بايران ڤيج" طبقاً لعالم الخرائط المقدسة فى ايران القديمة.

> وأعتلينا ظهر السفينة وسارت بنا "فى موج كالجبال"، وفار التنور وحال بيننا الموج "فكان أخى من المغرقين". وأدركت حينئذ أن "القرية التى كانت تعمل الخبث" قد جعل "عاليها أسفلها". ووجدت طريق الله وأدركت عندئذ أنه طريقى.
>
> وعندما قطعت كل المسافة، تجلت لى أجرام السماء، فتوحدت معها وطربت لموسيقاها وألحانها، فتقدمت نفس إلى هذا الحفل الموسيقى الكونى الكبير"(١٥).

---

[14] Sohrawardî, *Le Récit de l'exil occidental*, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien*, t. II, p. 289.

(١٥) السهروردى، مقتبس فى المرجع السابق ص ٢٩٠.

وفى الثالثة : يجد الحاج نفسه بين يدى سيناء الأسطورية حيث يوجد "جبل الزمرد الاعظم"، الذى يتحتم عليه صعوده ليلقى الملك، الأنا السماوية. وهناك "مصدر الحياة".

> ... وصعدت الجبل، ونظرت، فرأيت أباناً جالساً كحكيم عظيم، عظيم لدرجة أن السماوات تكاد تنفصل عن الأرض عند تجلى نوره. وصعقت، ثم ذهلت، ثم بكيت للحظة وقصصت عليه قصة المعاناة فى سجن القيروان.
>
> ثم قال لى : "تشجع، فأنت الآن آمن. ومع هذا عليك أن تعود حالاً إلى السجن الغربى. فأنت لم تتجرد بعد من قيودك كلها. وفى النهاية ستتحرر تماماً لتأتى وتنضم إلينا هنا وتهجر كلية وإلى الأبد الأرض الغربية".(١٦)

وهكذا تمر مغامرة الرومى عبر مرحلتين حتميتين خلال رحلة المعرفة بالذات: الأولى هى التعرف الكامل على المنفى الداخلى للأنا المنعزلة التى تمثل بعينها حقيقة الاغتراب النفسى. والثانية هى التحليل الذاتى عبر الانحدار إلى أعماق ومجاهل النفس الغامضة والتى يرمز إليها هنا "بالسجن الغربى": فيقول الرومى:

> "ماذا تعنى ساحة الظلام؟
> إنها الابهام الذى يدركه المرء. فأنت فى ظلام الا أنك لا تدرى. فعندما يرى من سلك هذا السبيل نفسه كما لو كان فى ظلام، عندئذ يكون قد أدرك أنه كان فى ليل بالفعل، وتلك هى أولى خطوات الرحلة الحقيقية. وفى النهاية، وبعد أن ينقشع الظلام، سيطالع النور".(١٧)

حقاً إن غاية التصوف الروحى من هذا الصراع الروحى هو غزو قلعة النفس. ويرى الرومى أن القرار النهائى لهذا الالتزام الشخصى يتجلى فى المواجهة من "الأب" أو "الملك" فى "سيناء" الأسطورية، وهى الوجه الآخر لجبل "ألبورز"(١٨) الكونى.

والملك – الأب يمثل الأنا الأخرى، الأنا الحقيقية. وهى ليست سوى نفس الشخص. وهى

---

(١٦) H. Corbin, En Islam iranien، المرجع السابق ص ٢٩٢..

(١٧) المرجع السابق ص ٢٥٦.

(١٨) سلسلة جبال شمالى ايران. وهى فى الخيال الشعبى تعتبر مكاناً سرياً للطائر الاسطورى سيمورخ وهو رمز التوحد الصوفى.

فاعل آخر يخضع، طبقاً لفلسفة انسانية معينة، لناموس "الآخرية" وهى "صورة" لما يكون عليه الآخر" كما أنها "النقيض للذات".(١٩)

إنها الأنا الواعية، الشكل الصادق للنفس المتمثل فى الأب - الملك فى طبيعة كاملة، وادراك هذه الأنا "العليا" يلى تحول "الأنا"، وهى الجزء الغير واعى أو الذى مازال مغترباً عن النفس البشرية المتمرسة كنفس "غريبة".

وفى نهاية الرحلة الصوفية يبقى هناك واحد، هو الملك كنفس مشكلة من صورة روحية تعبر عن كيان متكامل فى تمام الكمال. وهناك تقوم علاقة "تطابق" بين الوجود فى كمال، والوجود فى تفرد.

"فى فؤادى، وفى الحياة هو كل شىء.
فى جسدى، فى روحى، فى عروقى، فى دمى، هو كل شىء ...
فكيانى لا مثيل ولا نظير له سوى هو".(٢٠)

وهكذا فإن رحلة البحث عن البعد الأساسى "الاشراق" تمر بالضرورة عبر فترة العذاب والاغتراب الداخلى "الغرب". ولكن الصوفى هو شخص مدرك تماماً لحاله المنعزلة والناشئة عن فقد الاحساس الداخلى بالزمان والمكان.

فهو يتحرق شوقاً للعودة لوطنه، لأصوله الاشراقية، وهذا التحرر الوجودى، فى عرف جلال الدين الرومى، يلى التغلب على هذا الاغتراب الوجودى الذى لولاه لعاشت الأنا دنياها ونفسها أو بديلها فى اغتراب. وهذا التغلب من الممكن ادراكه فقط فى أثناء تجربة والطريق".

وهكذا فإن النفى الوجودى، المرتبط بمعارضة راسية فى الأعماق، سينتهى حتماً بالتغلب على النفى الداخلى، المصحوب بعلم منقذ.

والبحث عن الاشراق كذلك هو أثر للأنا الاعمق التى يتم أثناء السعى إليها التغلب على الأنا المنعزلة، وتحديد وادراك البعد الجوهرى للوجود للنفس ولتوحدها مع مملكة الضمير الصافى.

---

[19] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1976 (12th ed.), p. 39 (see the word "altérité").

(٢٠) الرومى، الرباعيات، ترجمها من الفارسية أ. هـ. تشيلبى A. H. Tchelebi، باريس، A. Maisonneuve، ١٩٧٨، رقم ١٩٠.

من ثورة الفؤاد إلى اعادة تشكيل العالم:

تثبت الصوفية الفارسية التى أنعشتها الظواهرية المازدية وروحانية الاسلام، فى سياق ايرانى، أنها نقطة الذروة فى الثورة الوجودية.

إنها منهاج عملى، وقاعدة تأملية، ومذهب ينير التابع المتشوق ويوجهه نحو معرفة أعمق بالنفس. أنه فى واقع الأمر علم نفس ذا عمق صوفى لا ينفصل عن علم دراسة ظواهر النفس أو كشف المحجوب.

فالصوفى يتأمل الظاهر ليمط اللثام عن الباطن. ومملكة النشاط الصوفى هى عالم المثال، عالم الصور والأفكار، وهى عالم ثان محسوس ومقصور من خلال خيال نشط، هى مملكة تعاش كمحيط للأحداث، الأحداث التى تتواءم والتاريخ الداخلى.

ومملكة التاريخ الخارجى المقصودة والمحددة طبقاً لمعايير المستوى العقلانى المتعارف عليه، من الممكن كمظهر أن تندرج تحت أحداث التاريخ الداخلى (المثال). والرؤية العميقة لداخلية الأحداث تنبع من العلاقة المتداخلة لما هو باطن وما هو ظاهر كمثل مرآة ذات وجهين. ومن خلال شفافية عالم الخيال تتولد هذه العلاقة المتداخلة (التى هى أيضاً علاقة تطابق) بين المحسوس وما فوق المحسوس، بين الباطن العميق والظاهر الواضح. ويحدث هذا دون أن يصبح الظاهر أحادى البعد اطاراً وحيداً وفريداً للرجوع إلى تجسيد وإنجاز الحدث الروحى – النفسى، وتصبح هذه العلاقة المتداخلة جوهر الخيال الخلاق فى الصوفية:

"البحر هائج بحبك
والسحب تنثر لآلئها بين يديك
وبريق عشقك قد سلط على الأرض
وهكذا يتصاعد هذا الدخان نحو السماء"(٢١)

كذلك فإن أعمق مستوى للخيال الصوفى الخلاق. مملكة الاحتواء المتبادل، يقاس الوجود الكونى نسبياً إلى الوجود الفردى ويطلق الأخير ليعمم إلى الأول. ونحن هنا فى قلب علم نفس الأعماق الذى يتولد عن التبصر الروحى.

ومن خلال هذه النظرة إلى الانسان كصورة مصغرة للعالم، يتداخل بعدان أساسيان للوجود هما، الجسد والفضاء. فالجسد الهائم فى دوامة التخيل للمحسوس هو المادة الأصلية المخلخلة للعالم الآخر الذى تنتمى إليه المعرفة الصوفية.

---

[21] Rûmî, *Roubâ'yât*, quatrain No. 155.

وعبر الجسد يتولد تركيب خيالى للفضاء يمثل بعد اقيثاريا وصوفيا للباطن الذى يطفو إلى القضاء الظاهر بعد اعادة تشكيله فى صورته الخاصة. والآن، وبعد أن نكشف هذا العالم المصغر لنفسه قد أصبح الجسد المخلخل متمرساً كساحة أصلية لما هو ممكن:

... أنت تعتقد انك لست سوى جسداً صغيراً، ولكن العالم فى صورته
المصغرة يتجلى بداخلك.
فأنت الكتاب المبين الذى يخبر أحرفه ما خفى بداخله[٢٢].
ودوائك فى نفسك إلا أنك لا تعرفه!
وداؤك فى نفسك لكنك لا تراه![٢٣].

والجسد - أو الصورة المصغرة للعالم - الذى هو مؤشر بيان هو كذلك قاعدة بديهية للفضاء، للعالم. والعالم كصورة عقلانية أو ايجابية يحتفظ برابط جوهرى مع الفضاء الخيالى للجسد المخلخل الذى يبقى فى امتداد متواز له.

والجسد كأصل وأساس يضم فى شكله المجازى المثال والواقع. وكساحة أصلية فإن الجسد يعاش كموقع محدد لتشكيل المحسوس:

فيقول محمد شابستارى (القرن الثانى عشر)[٢٤].

"السموات والأرض هى لباسك
تأمل هذا اللاوجود الذى هو جوهر الوجود
وانظركم هو سام جوهر الأعماق...
كل مخلوق مربك وروح كل روح، هذه الروح تتصل بك غير خيط قبل أن
تكون لك واحد من هذه المخلوقات محتواة بداخلك.
وتعرف أنك أنت نفسك روح هذا العالم[٢٥]...

---

(٢٢) الأقوال المنسوبة للامام على سجلها A. Djami. نقلا عن نقض النصوص فى شرح نقش الفصوص. وترجمت واستشهد بها فى E de Vitray-Meyerovitch Rumi، الرومى والصوفية، باريس، ١٩٧٧، ص ١١٩.

(٢٣) هذا الجزء ناقص فى الترجمة الفرنسية، وقمنا بترجمته.

(٢٤) أنا هذا الروح التى تفرع عنها آلاف الأرواح. هل هى الروح التى تحل بالجسد؟ أنا الروح والجسد، قمت بخلق آخرين ... وهؤلاء البشر ليسوا إلا قبسا منى، الرومى، الرباعية رقم ٢٧٣.

(٢٥) محمد شابستارى حديقة الاسرار ترجمها E. de Vitray. Meyerovitch.

إن ازاحة الستار عن الباطن وكشفه هو حركة "العلم الضرورى"ذاتها؛ ولهذا العلم المتولد عن تصود خيالى تنكشف ألغاز العالم، انكشافاً يرصده العلم فقط بعد وقت طويل فيما بعد.

"إعلم أن العالم كله ما هو الا مرآه، وفى كل ذرة تكمن مائة شمس ملتهبة.
فإذا ما شققت إحدى قطرات الماء
إنبلج منها مائة محيط نقى
وإذا تأملت ذرة من الثرى
لوجدت هناك ألف آدم
فالكون مدفون فى كل حبة قمح
وكل شىء مطوى فى نقطة من نقاط الحاضر...
وفى كل نقطة على محيط الدائرة ترسم آلاف الأشكال والصور
وكل نقطة تدور فى دائرة
هى فى ذاتها دائرة ومحيط يدور". (٢٦).

لماذا هذا العرض المسهب للباطن وهذا التشكيل للظاهر؟

لأن التجربة الكشفية هى الوحيدة التى تحدث استبطاناً ممكناً فى الأشكال الخيالية للأحداث التى تحدث فى أعماق النفس الانسانية. هذه الأحداث المصقولة تكتسب شكلها وهيئتها ثم تذهب إلى ما بعد حالة الممكن فى عالم مجرد من شروط المكان والزمان الكمى والواقعى. وهذه الصور هى اذن المظهر الذى يتجلى من خلاله جوهر الواقع.

ولكن عالم الظاهر يجب أن يتشكل كى يستقبل ويعكس معاً حقيقة هذه الأحداث. كذلك فإن ما خفى فى أعماق الروح الانسانية يمكن أن ينكشف بطريقة موائمة فقط عن طريق هذه النزعات المأخوذة فى اطار النظام المكانى الكامن فى حقل الرؤية الخيالية.

ومن خلال هذا التحول الصورى المحسوس، يمكن اضفاء الشفافية على العالم الظاهر فى ضوء الكون الباطن، ويدخل فى علاقة معه.

وفى قلب هذه العلاقة الناشئة بين الظاهر والباطن يولد عالم خيالى بينى فى لحظة تكتسب فيها الروحى جسداً وهيئة، ويتحول فيها ماهو جسدى إلى ماهو مخلخل وروحانى كالصور فى المرايا.

هذا العالم المخلخل يخضع وأحداثه للتصور الخيالى، حيث أن التصور الايجابى غير قادر إلى حد معين على تغطية المناطق النائية فى جغرافيا النفس الداخلية.

---

(٢٦) الشابستارى، حديقة الاسرار، العقيدة ١٤٥، استشهد بها فى مقتطفات من الصوفية، المرجع السابق ص ٢٩٠.

ولا يرى الصوفى العارف هذا العالم على انه خيال أو زيف.إ نه عالم حقيقى ثابت فى حقيقته. إنه كامن فى قلب عالم الظاهر ونحن نستطيع أن نشهد علي وجوده. وممكن لمن ينتمى إلي هذا العالم أن يصل إليه.والصوفية هى الثورة الداخلية التى تقهر حدود المحسوس والتى توجه من يتعهد بالسعى نحو هذا العالم، عالم هو بعيد وقريب فى الوقت ذاته. ومن خلال هذا التحول الذى يمثل حركة شخصية يستطيع الصوفى أن يتصور الشخص حتى فى شهادته على القوى المتناقضة التى تنبثق من بين عواطف المشبوبة.

والصوفى على وعى بأن ادراك "الآخر" يجب أن يتسنى من خلال المعرفة بالذات. وما أن تحدث هذه المعرفة، يستطيع الصوفى أن يثبت فى الحال "التفرد" الذى يذوب فيه من خلال تجربة "الطريق"، أو يكتشف أن الباطن والظاهر قد أصبحا الآن تحولاً شكلياً "للفريد". هذه المعرفة بالذات تتطلب سيطرة كاملة علي القوى العاطفية.

ولكى تحدد القوى ونوجهها نحو تسام إيجابى، توصى التعاليم الصوفية كما سبق وأشرنا، بدراسة آثار الأنا الأعمق، أى بتحليل صوفى للنفس.

ويتناول بحثنا، وإن كان جزئياً، فى الأساس هذا الجانب الشخصى من اكتشافات الآثار الصوفية.

٢ – ثلاثية الروح فى الصوفية الايرانية:

البنيه الأساسية لعلم نفس العمق الصوفى تتمثل فى ثلاثين الروح التى نماها بدقه صوفيو فارس عن طريق تجميع ملاحظات شتى عن نظام مبهم مستشفة من روح القرآن.
هذه هى ثلاث حالات للروح، لنفس ثلاثية:

النفس السفلى أو الحسية، النفس اللوامة، والنفس المطمئنة. وسواد أحدهما على الأخرى يقرر النمط الوجودى للشخص، مستوى وعيه، ودرجة استقراره النفسى.

وهكذا، وتوافقاً مع القرآن، يمكن تمييز الآتى:

النفس الأماره: (المنساقه وراء العاطفة والغريزة) وهى مصدر البواعث الجامحة، أو هى الشهوانية صعبة المراس التى تتغلب على العقل الذى يمثل معيار "الخير"، كما أنها تميل بالانسان نحو "الشر"، أى نحو مجموعه من النوايا والاتجاهات والتصرفات الغير مقبولة أخلاقياً. وفى عديد من الآيات القرآنية يمكننا فهم الوظيفة الاندفاعية للنفس الأمارة. على سبيل المثال:

"وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربى إن ربى غفور رحيم". (يوسف ٥٣)

".. إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس .."، (النجم ٢٣).

والروح الشهوانية كذلك تشير إلى الآنا البدائية فى حالتها الخام التملكية والانانية والغير واعية بطبيعتها.
وطبقاً للحديث :

"نفسك الاماره هى عدوك الأكبر الكامن بداخلك"(٢٧).

وفى الاحاديث النبويه يشار إلى مقاومه القوى الغريزية رمزياً "بالجهاد الاكبر".

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه "طوبى لهؤلاء الذين انتهوا من جهادهم الأصلى ليكملوا جهادهم الأكبر".
فقيل : يا رسول الله وما هذا الجهاد الأكبر؟"
فاجاب صلى الله عليه وسلم "إنه جهاد النفس"(٢٨) (أى النفس الانانية).

وتؤكد الصوفيه أكثر من أى شىء آخر على ضرورة هذا الصراع الذى بدونه مستحيل ادراك الأنا الحقيقية، واتفاقاً مع هذه التعاليم الأوليه يعلن جلال الدين الرومى:

"بمجرد ما انتهيت من المعركة الخارجية، شرعت فى خوض الأخرى الداخلية"(٢٩).

ويحذر مرة أخرى قائلاً:

"أيها الملوك، لقد فرغنا لتونا من عدونا الظاهر.
ولكن يبقى هنا واحد آخر، وهو الأخطر على الإطلاق". (٣٠)

تلك النفس الأمارة هى عدو الرومى المخيف. ويرمز إليها بتنين مخيف. والمرء فى الصوفية يصارع وحده فى سياق الحرب الخارجية، ضد ظواهر عرضية للشر". بينما يهاجم

---

(٢٧) حديث نبوى. .
(٢٨) حديث نبوى.
(٢٩) Rumi، المثنوى.
(٣٠) المرجع السابق.

فى صراعه الداخل جذور الشر الكامنة فى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا فإن الصوفية تتقبل الصراع بين بنى الانسان على أنه أحد مظاهر العداء المرتبطة بالطبيعة الاندفاعية للنفس الامارة.

النفس اللوامة: هى النفس الناقدة التى تستنكر أفعال النفس الأمارة وتوبخ الانسان على خضوعه لها. وتمثل النفس اللوامة بالفعل النظام الأخلاقى، إنها ترجمة للقانون الإلهى الذى يجب أن يأخذه الانسان دائماً فى الاعتبار والذى يجب أن يماثله كل من القانون والنظام الانسانى. والنفس الحارسة أو اللوامة هى دائمة الحضور فى قلب وضمير المؤمن بشكل واضح. وخرق قانون النفس اللوامة ينبىء بانتكاسه وتردى إلى الوراء حيث الحالة الاندفاعية واغراقاً بل وانكارا تماماً للضمير الاخلاقى.

"ولا أقسم بالنفس اللوامة .... بل يريد الإنسان ليفجر أمامه" (القيامة - ٢ و ٥).

وقد عرف أحد أساتذة التفسير الايرانيين، القشعانى (فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر) عرف النفس اللوامة بأنها القلب الموهوب بذكاء عقلى، هذا القلب متجسد فى اناس ذكاؤهم خال من وصمة النزوات، يتوصل إلى المعرفة، والقوة والحكمة..."(٣١)

ويصنف القشعانى هذه المجموعة إلى فئتين:

أناس ذوى عقل يميز بين ماهو حقيقى وما هو زائف، ويأتون بحجج عقلانية. واناس، بعد أن ذهبوا إلى ما وراء المرحلة البدائية للتعقل البحت، ذوى قلوب ترى ما يعرفه أناس الفئة الأولى ببساطة(٣٢). والأنا الحارسة أو اللوامة التى تجسد ملكه التعقل والارادة وتدرك من خلال الذهاب لما بعد حالة الأنا السفلى. وهى قادرة مع هذا على الذهاب إلى ابعد من حالتها الراهنة.

النفس المطمئنة: (الروح أو الأنا المتزنة والهادئة) إنها حالة اليقين، حالة التجرد من الشعور بالأحزان والأزمات. هذا ينطوى ضمناًعلى ادراك المرحلة الأعلى أثناء النشوء الطرب لحياة الباطن. وتصبح الأنا المتزنة فى حالة فاعلة عندما تخضع النفس الامارة، تحت مراقبة شديدة من النفس اللوامة، لمبدأ العقل.

والنفس المطمئنة هى كذلك أعلى مرتبة فى التسلسل الهرمى لثلاثية النفس. وهذه الأنا تجسد العضو المرهف، القلب الروحانى المرادف للتعقل، وهى ملكة المعرفة بما هو سام. وهذا القلب مفتوح دوماً لتقبل الحقيقة الالهية.

---

(٣١) عبد الرزاق القشعانى La Lettre de Oashani adressée a Semnani اقتبسها بيرلورى Pierre Lory فى Les commentaires esoteriques du Coran, d'apres Abd ar- Razzaq باريس. ١٩٨٧، ص ١٥٧.

(٣٢) مقتبس فى لورى المرجع السابق ص ١٥٨.

"يأيتها النفس المطمئنة. أرجعي إلي ربك راضية مرضية" (الفجر - ٢٧ ، ٢٨)

يعرف "القشعانى" هذه النفس بأنها العضو الحساس للروح. "والشخص على هذا المستوى يكون قد تعدى مرحلة تجلى الصفات إلى مرحلة المشاهدة المباشرة". (٣٣)

وعند هذا المستوى من التسامى يصبح كل ماهو الهى وإنسانى مرآة للآخر، وهى حينئذ قمة المواجهة حيث ينفذ كل منهما إلى الآخر وينعكس كلاهما على الآخر(٣٤).

ويعرف نور على شاه (القرن الثامن عشر) هذه النفس - الروح بأنها "النفس العالمية المتوجة ملكا على الكون الجسدى". هذه النفس التى تقر الروح، وهى "جوهر روحانى مضىء". والقلب المتواجد على حدود "الغيب" فيما وراء المحسوس يصبح مركز التسامى، ومقعد النفس - الروح، ومن خلال فتحاته تبعث الروح بأشعتها(٣٥). ويرى نور على شاه، أن هذا القلب هو المرآة التى ينعكس عليها العالم(٣٦)، "ويحر النور الذى يسكن ويتجلى في أعماقه "وجه المعشوق" فى الكون الصغير الذى هو "العرس الالهى"(٣٧)، حيث أن "ملك الجمال ليس لديه عرش آخر فى مملكته سوى العشق"(٣٨). هذه النفس .. الروح المفتوحة للانهائى هى سدرة المنتهى للنشوء الانسانى الذى ينبع من قانون الوحى الصوفى.

ومن ناحية أخرى يعانى الانسان من حزن عميق يجثم على قلبه إذا ما سيطرت الانا التملكية على فضائه الداخلى، وعليه ينشأ عجز الادراك أو النفس اللوامة، كما ينتج عن ذلك استحالة تحقيق نوع من التوازن. ونطلق على هذا العمى الداخلى الاغتراب النفسى.

"افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها اوآذان يسمعون بها،
فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور" (الحج - ٤٥)
"ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون". (المنافقون -٣)

ومن الممكن أن يصل هذا الاغتراب الكئيب إلى أقصى مدى:

---

(٣٣) الكاشانى، اقتبسها لورى فى المرجع السابق ص ١٥٨.
(٣٤) المرجع السابق ص ١٥٩.

35 Michel De Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien, Nûr Ali-Shâh*, p. 189.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٩٣.
(٣٧) المرجع السابق ص ١٩٤.
(٣٨) المرجع السابق ص ١٩٥.

"وإذ قتلتم نفسا فادرأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى يريكم آياته لعلكم تعقلون. ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو اشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون" (البقرة - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤).

٣ - تحول وتماثل الأنا من خلال التجربة البصرية

ومن خلال ثلاثية النفس هذه التى تشكل الاساس الانسانى للشخص يتم التفكير بعمق فى ضوء التراث الفارسى للرؤية والفضل فى هذا يرجع إلى علوم التفسير الصوفية.

وفى تحركها من خلال هذا الثلاثى البنيوى الأساسى تشهد التجربه الصوفية ادراك حالات أخرى للنفس، كما تشهد تطوير مستويات عليا للضمير الصافى. وعبر سلسلة من عمليات الانسجام ترتدى الحقائق النفسانية كحقائق روحية، ثوب الاجسام الرقيقة التى اصبحت مهيأة لاستقبال الفكر التخيلى. هذه الانسجامات التى نشهدها فى سياق الآثار الصوفية هى خلاقة فى حد ذاتها حيث أنها تجهز وتبرر التسامى التخيلى.

وقد لاحظنا سالفاً الانسجام القائم بين "الكون فى صورته المصغرة، والكون فى صورته الحقيقية، بين اعماق الباطن وبين الاشراقة الصوفية، بين الجسد نفسه وبين صورته المخلخلة الشفافة. وبالمثل يمكن أن نلاحظ ثمة علاقة انسجامية بين صور الأنا الاعمق. ويبلغ هذا الانسجام ذروته عند توحد النفس مع "الآخر" الذى هو صورتها الصادقة. وهذه العملية تمهد للكشف التخيلى عن الحالات المعاشة.

وفى هذا الاطار سننظر إلى "تحليل النفس" عند المتصوف الفارسى "نجم كوبرا" (القرن الثالث عشر) وسينير هذا لنا الطريق بالنظر إلى النشوء الوجودى لصور الأنا والتماثل الذى تمثله. وهذه الظواهر تتمحور حول علاقة حاسمة هى تقديم نفسه على أنه الامام أو "مرشد فوق المحسوس"لجسده الذى هو صورة مصغرة للكون.

ثلاث صور للانا تشكل ثلاثية النفس، والنتيجة لادراك عميق، تبشر كل مرحلة دنيا بمولد طور جديد:

"النفس السفلى هى أنا الانسان العادى... وعندما ينفذ إليها أثر الذكر المستمر، تصبح كشعلة مصباح يتوهج وسط منزل مظلم مهجور. ثم ترقى النفس إلى مستوى "النفس اللوامة"، فتتصور أن هذا البيت يعبث فيه الرجس وتعربد فيه وحوشه البرية. فتعمل على التخلص منهما حتي يصبح

البيت مهيئاً لاستقبال نور الذكر كملك متوج. وسيكون هذا الاستقبال هو بشير تفتح النفس المطمئنة. (٣٩)

ومن خلال التركيب الرقيق للأنا وتحوراتها، يصف لنا نجم كوبرا خصائص ثلاثة أطوار أو نماذج من الإنسان الذى نتحدث عنه كما يراه الصوفى. وهنا تتداخل ظاهرتان لتؤكدا على رؤية هذه الاطوار فى تماثلهما فى الشكل وطابعهما المميز. وعندها تأخذ شكلاً دائرياً كرمز للحركة الكونية، تعرف هذه الأطوار من خلال الأنوار الملونه التى ترمز لها. هكذا يراهم ويصفهم نجم كوبرا.

"اعلم أن النفس الدنيا تقدم بينة تسمح للكشف البصرى أن يدركها، إنها دائرة كبرى حالكة السواد كأنها القار تظهر امامك، ثم تختفى، ثم تعود لتظهر فى شكل سحب سوداء. وبينما هى تصعد تدريجياً، ينكشف شىء ما حول حوافها يشبه هلال قمر جديد يختلس النظر من بين السحب. ورويداً رويداً يكتمل هلال القمر. وعندما يصبح كامل الادراك لنفسه لدرجة تصنيف النفس، حينئذ يشرق من الجانب الايمن للوجه فى هيئة شمس حمراء، ويشعر المرء أحياناً بحرارتها. وأحياناً ترى عبر الاذن، ومراراً امام الجبين أو فوق الرأس. وهذه النفس اللوامة هى العقل الذى يتحدث به الفلاسفة.

والنفس المطمئنة تقدم هى الأخرى آية تجعل الكشف البصرى يتمكن من التعرف عليها. أحياناً تشرق هذه النفس أمامك مشكلة مداراً يمثل مصدراً عظيماً للعديد من الشموس المشرقة، فى امكانك ان تراها فيما فوق المحسوس كما لو كانت تتصل بدائرة وجهك، بمدار الضوء والقرص الشفاف، كمرآة أحكم صقلها. ويحدث أن هذه الدائرة تبدو كما لو كانت تولى شطر وجهك، ويبدو وجهك كما لو كان يختفى. وجهك إذن هو النفس المطمئنة. ومن ناحية أخرى ترى أحياناً الدائرة على بعد كما لو كانت بعيدة عنك فيما وراء المحسوس. وهكذا فإن بينك وبين دائرة النفس المطمئنة بلايين المراحل، فإذا ما اقتربت من إحداها، حاقت بك النار من كل صوب"(٤٠).

---

(٣٩) نجم الدين كوبرا، استشهد به كوربين فى كتابه الانسان النورانى فى الصوفية الايرانية L'Homme de Lumiere dans Le Soufime iranien، المرجع السابق ص ٧٨.

(٤٠) اقتبسها H. Corbin, L'Homme de lumiere، المرجع السابق صفحات ٧٨ - ٧٩.

وزمان التاريخ الشخصى يصبح فضاء خيالياً. فضاء تنجم فيه أشكال الزمان مع أشكال نمت فى *الفضاء*. وليس هذا *الفضاء* بخيالى أو مجازى، إنه المسرح الخاص بعرض الأحداث الباطنية. والانتقال من حدث لآخر. يتطلب تصوراً لتركيب دائم ومتماثل فى طبيعتة. وهذا بالضبط ما يصفه الرصد الباطنى لنجم كوبرا. وفى ترحاله الداخلى ما بين السماء والارض، يخبرنا الصوفى كيف أن شمس الوعى المبهم تنير إلى اقصى مدى جوانب الباطن، وهو مكان *الاحتواء المتبادل* لمعرفة *النفس* وادراك "الآخر".

"فى كل مره يشرق منك نور، يشرق عليك نور، وكل مرة يتصاعد منك لهب يتساقط عليك آخر متصل به .. وعندما ينمو فيك جوهرك النورانى، يصبح هذا الجوهر كلاً قريباً من نظيره فى السماء. فهو اذن جوهر نور السماء الذى يتوق إليك، لان نورك هو الذى يجذبه، ولانه يشرق عليك انت. هذا هو سر *الرحلة الصوفية*".(٤١)

وأخيراً يكشف لنا نجم كوبرا السر الحميم للتجربة الصوفية: التناوب بين الشخص الأول والثالث، وتعويض احدهما بالآخر وهو ما يقر من خلال هذه العلاقة العميقة للتراث، بالحضور الحقيقى لاحدهما مع الاخر او عن الآخر، وعود المثيل لمثيله.

"عندما تصبح دائرة المحيا نقية تماما، ينبثق منها الضوء كما ينفجر الماء من الينبوع، حتى أن الصوفى ليدرك باحساسه *تدفق* هذه الانوار التى تشرق على وجهه. وهنالك وفى تلك اللحظة وامام عينيك يتجلى امامك وجه نورانى آخر يشرق هو الاخر بالانوار، بينما يرى وراء حجابه الشفاف شمس فى حالة نشطة من الغدو والرواح. هذا الوجه فى الحقيقة هو وجهك وتلك الشمس هى شمس الروح التى تروح جيئة وذهاباً فى جسدك. حينئذ يستولى على شخصك النقاء، وتتأمل امامك شخصاً من نور، هو أيضاً يشرق أنواراً. والصوفى يتمتع بهذا *الادراك الحسى* لهذا *الاشراق النوارنى* النابع من شخصه كله. وغالباً ما ينكشف الحجاب عن *الحقيقة الكاملة* للشخص، وبعدها تدرك بجسدك كله، كل شىء.
وتفتح البصيرة يبدأ بالعين، ثم الوجة، ثم بالقلب فكل الجسد. ويعرف هذا الشخص النورانى فى لغة الصوفية بمقدم الغيب، ويدعى أيضاً بشيخ الغيب(٤٢).

(٤١) اقتبست فى المرجع السابق ص ٨٤.
(٤٢) اقتبست فى المرجع السابق ص ٩٦.

وخلال هذه السلسلة المتتالية من الاحداث فى النظام الروحى، يصبح الصوفى هو نفسه مقدماً لنفسه.

ومن الواضح أن مثل هذا التركيب الاثرى للأنا يتملص من أيه معايير لأى تصور يقينى للانسان. والتحقق الصوفى الذى تؤازره الملكات القوية فى تخيل المحسوس وفى تشكيل الملكات النفسية الحسية، يؤدى إلى كل من الاستبطان المتعمق وإلى قمة الترقى للشخصية الانسانية. وهو يتبع الأنا منذ حالتها الأولية إلى حالتها الواعية، ويتبعها وهى فى قمة التمثيل البصرى ثم وهى فى تكاملها واكتمالها الوجودى.

والحماس الصوفى يغرس آثار النفس، ويحمل معه مساءلة المحسوس وهو الحقيقة العادية، وينفذ خلف الواقع العادى إلى الحضور الخيالى الذى هو عالم المثل والأفكار، والذى يمثل مسرحاً لاحداث تقع فى أعمق أعماق النفس الانسانية. والآثار الصوفية تقود فى النهاية إلى العرفان. والوصول إلى هذه المعرفة يعين الصوفى على أن يكون السيد المحقق فى واحات الهدى وحالات العاطفة، لا أن يكون طوع فتنتهم.

٤ - من تسامى الأنا - الجسد إلى تشكل العشق الجسدى:

يتخذ مصطلح "التسامى" فى سياق علم النفس الصوفى مضموناً خاصاً حيث أن مثالية الغرض وتغير موضوع العشق يحدث بطريقة روحانية. وعملية التسامى تقع بالفعل فى اطار ظاهرة التحول الشكلى التى تحول فى النهاية الرغبات الجسدية المتسامية إلى إله للعشق متجلى.

وفى هذا الخصوص فإن فكرة الأنا - الجسد تذيب المعايير القياسية التى من خلالها يعتقد أن هذه الفكزة، تحدها. والأنا الأولى هى آلية داخلية فى الانسان ولها الأولوية عن أى شكل من اشكال وعى الأنا. ومع عدم ثقته من وسائله وغاياته، تتبع الأنا سبيل تاريخه الشخصى ماراً بسلسله من التغيرات كلها جوهرية وعرضية. فهو يقترب من الشكل القانونى للعشق، ويمتص اخيراً العشق المحول (إيروس). وخلال هذه التحويلات، فإن العشق والمعشوق وطريقة العشق كل يضلل أى تفسير يتم عن طريق الغريزة. وفى خلال هذه التحويلات الداخلية أيضا، تتشابك ظاهرتان مهمتان هما : تجسيد النفس (أى تحويلها إلى جسد) وترويح الجسد (أى تحويله إلى روح)مثلما لاحظنا عند متصوفينا.

وبهذه الطريقة، فإن التغيرات التى تطرأ على الأنا - الجسد البدائية، ليست هى النتيجة البسيطة لآليات جسدية أو غريزية، وبالمثل فإن الجسدى الخاضع للتحول لم يعد معاشاً كمادة مجسدة. وهو ينتمى إلى حياة داخلية مقدر لها تحويلات نفسية - حسية

وتسامٍ للنفس. وطبقاً لمعطيات التجربة الصوفية نتوصل إلى الجدول الآتى:

السيطرة على
الحب الغريزى ←── رفض الدوافع المباشرة ←── تسامى الحب
(الشهوة) للحب ومثالية المحبوب

إله عشق محول ←── تحول الحب المتسامى
(ايروس) وتحول الدافع المثالى

وهكذا فإن التسامى فى تجربة العشق يمثل مرحلة هامة فى العملية الجوهرية للتحول. وثلاثية النفس كما ينبىء عنها التأمل فى الصوفية الايرانية تقود إلى الفكرة القائلة بأن الانسان لحظة ميلاده يكون لديه "انا دنيا" تتصف بالتملكية والنزعه التدميرية. ومن هذه الحالة الأولية، تظهر وتتطور حالات أخرى للنفس أو "الانا"، مستفيدة من القوى المتوازنة والجوهرية لتنمية الوجود الواعى. وهذا النشوء النفسى المتطور يتجلى من خلال ظاهرة الرؤية التى تغطى المساحة العظمى من جغرافيا النفس. ويتضمن هذا عملية تسامٍ موضوعية يتم فى سياقها إخضاع الطاقة الفطرية الكامنة فى الأنا الدنيا لتعدل فى غايتها وتغير فى موضوعها. وتشهد على ذلك التجربة الشخصية التى خاضها نجم كوبرا.

خاشانى ونور على شاه

وكما فى حالة المتصوفين الفارسيين، فإن التسامى والسيطرة على القوى الاندفاعية يؤدى إلى تدميرها. وكما يرى "عز الدين خشانى" فإن "الثلاثة أنفس هم نفس واحدة بأسماء تختلف باختلاف مستواها". (٤٣)

كما أن "نور على شاه" (القرن الثامن عشر) يرى أن "النفس اللوامة" هى نفسها "النفس الاولية القائدة" التى وصلت إى مرحلة التعنيف، ومن الآن فصاعداً أصبحت "خاضعه للتغيرات التى أحياناً ما تجلب المعاناة واحياناً اخرى تؤدى إلى التمكين". (٤٤)

---

(٤٣) عز الدين محمود على خاشانى، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، طهران ١٣٢٥ ص ٩٤، أقتبست فقرات منه عند : Michel De Miras, La Mebhode Spirituaelle d'un maitre du Soufisme iranien Nur' Ali. Shah، باريس، طبعة دوسبراك، ١٩٧٣، ص ١٨٣.

(٤٤) نور على شاه، جنة الوصال، طهران، ١٣٥٨، اقتبسها ميشيل درقيرا المرجع السابق ص ١٨٣.

والهدف الأول للصوفى بالفعل هو أن ينزع النفس الحيوانية عن نفسها، ان يحررها من جميع ضلالاتها ويجعل منها خادماً "عبداً". وفى النهاية تصل النفس المتعقلة (اللوامة) إلى مستوى عالى (النفس المطمئنة) وتتوج "ملكة على مملكة الجسد". (٤٥)

علاء الدين السمنانى: يتناول علاء الدين السمنانى (القرنين الثالث عشر والرابع عشر) بطريقة تبعث على الاعجاب، تحول حالة الأنا الدنيا والتغير، أو بالأحرى الوصول إلى المثالية، لموضوع الرغبة. ولعلاء الدين تجارب كشفية شبيهة بتجارب لجم كوبرا.

وفى ملاحظته الصوفية، يكشف لنا السمنانى اسرار فسيولوچية الجسد المخلخل والتي تتوافق مع فكرة الظاهرة المزدوجة للتسامي والتحول. وطبقاً لانثروبولوچيا السمنانى فإن الانا - الجسد تمثل نقطة الحضيض فى دائرة الخلق. إنها الانحدار وانهيار الوعى. وتتألف تعاليم وتجارب الطريقة الصوفية من تشجيع الارتقاء الوجودى الذى يقود من هذا الحضيض إلى ذروة الوجود الواعي.

وفى هذا الارتقاء الذى ينشأ من الاعماق الكونية المصغرة ليرتقى إلى الابعاد الكونية الكبرى للوجود، تمر النفس الباطنة بسبع محطات أو درجات للارتقاء المتمثل فى سبع اجساد أو لطائف. وكل من هذه الدرجات أو الاجساد المخلخلة هى نواة للجسد اللطيف التالى. ولكل درجة من هذه الاجساد المخلخلة لون يمثلها بوحى يوحى بتحول فى الجسد المخلخل السابق وادراك لجسد مخلخل نشط يليه. ويطلق السمنانى اسم "الواقعة" على كل تحول يطرأ على الجسد المخلخل. وأخيراً فإن لكل من هذه الأعضاء المخلخلة رسوله؛ وفى اطار الكون المصغر هذا فإن كل جسد مخلخل يضطلع بدور ومكانة هذا الرسول.

وهكذا فإن الانثروبولوچيا السمنانية تقربنا بقدر الامكان من اللحظات الرئيسية للتاريخ الداخلى.

١ - يرى الصوفى ظلاماً دامساً، "ضوء فى لون الدخان الاسود"، وتلك هى منطقة "القالب" الجسدى أو "جنين" الجسد المنقى الجديد. إنها "آدم الوجود".

٢ - ثم يرى الصوفى ضوءاً أزرق، وهو يرمز لمملكة النفس الحيوانية. إنها ساحة المعركة بين القوى العضوية، والرغبات والشهوات. إنها ساحة المحاكمة حيث تقف النفس فى المواجهة مع عداوات واغراءات النفس الأمارة، بالضبط كما واجه نوح عداوات قومه. "أنه نوح الوجود".

يقول السمنانى "بينما تمضى رحلة التصوف من النفس الأمارة نحو النفس الاعلى

---

(٤٥) اقتبس من المصدر السابق ص ١٨٨.

المتزنة، "فإن السحب التى تملأ سماء الباطن تبدأ فى التحلل، فيرى سماءً وقد ملأتها النجوم، والنجوم ذاتها تبدو وكأنها تصبو تجاهه، تؤثر عليه كما تشاء. حينئذ تتلاشى الاغراءات". (٤٦)

٣ - وفى المرحلة الثالثة، يخرج نوراً احمر ويتجلى للتخيل البصري، إنه لون مؤثر وحميم يرمز لادراك جسد لطيف مهم، هو القلب الروحى. وهنا تولد الأنا الحقيقية أو الشخصية الحقيقية. "إنه ابراهيم الوجود" إنه خليل الله.

٤ - ثم ينبثق ضوء ابيض من العضو اللطيف الرابع، إنه السر، أو الادراك الاعلى. وهنا تنكشف حقائق عالم الغيبيات للادراك الخيالى للصوفى. إنها حالة الوعى الانتقالى التى يدخل فيها الصوفى، مثل موسى، فى محادثات سرية "فى المزامير السرية". وهذا العضو اللطيف هو "موسى الوجود".

٥ - نور أصفر يماثل العضو الخامس المرهف، هى الروح. هذه الروح تضطلع بمهمة تمثيل الالوهية، قائمة بدور "المبعوث الملكى الالهى". إنها "داود الوجود".

٦ - ظلام منير يرمز للعضو المرهف للمعرفة العينية. إنه المنادى الذى يعلن عن هوية أو اسم الجوارح المرهفه الاخرى. إنه "عيسى الوجود".

٧ - وأخيراً يشرق نور أخضر اللون من العضو المرهف السابع. إنه "المركز الالهى للوجود الانسانى"، أنه متمثل فى"محمد الوجود"، إنها اللطيفة الثانية التى بدأ جنينها فى التشكل فى المركز المرهف للقلب، حيث مقعد "ابراهيم الوجود". (٤٧)

وكذلك يعلمنا علم الأحساس السمنانى أن ثلاثية النفس كأساس ليست مع ذلك نهايته فى حد ذاتها. فهى بالنسبة لصوفيينا تتكامل مع العملية الثنائية للتسامى والتحول، التى، بفعل الامكانيات الانسانية المتراكمة، تنشط اجساداً ولطائف جديدة. وفى الحياة الكونية المصغرة (للانسان) يبدأ كل شىء من الجسد، الجسد المفعم بدفعة هائلة من الحيوية النابعة من أعماقة اللاعضوية والتى تؤدى إلى تفتح حالة الوعى لديه، ثم تذهب إلى ما وراء هذه الحالة لتبلغ قمة السكينة والطمأنينة. هذا الجسد هو نفسه الذى تحول إلى روح كما أنه هو الجسد الحقيقى، هو المثال والصورة فى صورته المحمولة.

وليست القوى الاندفاعية الأولية التى تحاصر الانا - الجسد - هى وحدها الخاضعة لتحول جوهرى وتمثيل للمحسوس. بل تخضع معها أيضا كل الملكات التخيلية والنفسية

---

(٤٦) علاء الدين السمنانى، تفسير (القرآن)، اقتبست فقرة منه فى مؤلف كوربن En Islam iranien، ص ١٧.

(٤٧) سمنانى، اقتبس فى مؤلف En Islam iranien المصدر السابق، صفحات ٢٧٩ - ٢٨٠.

الحية. ومن هذا الحين فصاعداً تصبح القوى العاطفية قوى نفسية روحية، ويستحيل تخيل المحسوس هياماً صوفياً متجلياً، كما يتوارى التصور الايجابى أمام التصور التخيلى المثالى. ويتحول كل الجسد إلى جسم نفسى روحى ذى جوارح مرهفة، وتصبح الأنا الأولى أنا-أعلى ذات أبعاد كونية كبيرة.

ومع هذا فإنها ليست أزمة الجسد التى ينظر إليها فى احتقار، ولكن تحولها، كما أنها ليست تدمير شهواته، ولكن تساميها. ويصبح الجسد الأولى فضاء جنينياً يتشكل فيه الجسد النفسى الذى يكتمل هو الآخر من خلال سلسلة من التحولات الروحية النفسية وينأى عن كونه مجرد جسد تخيلى بسيط ينفر بطريقة مرضية من الجسد الحقيقى. إنه الجسد ذو الجوارح المرهفة التى تحمل بين جنباتها الفؤاد النفسى (العقل)، الذى يمثل فى الصوفية الخيال الخصب الخلاق ومركز المعرفة الروحية (العرفان).

تحول العشق الالهى :

ينم حب الانسان "لاله العشق" عن التحول الجوهرى الذى انتابه. ويتجسد إله العشق فى ذلك الثالوث المؤلف من : عشق – عاشق – معشوق. وفى اللغة الصوفية يعرف هذا التحول فى الحب الانسانى بـ "العشق الالهى". وفى التصوف الذى هو "دين العشق" يتماثل كل شكل من أشكال الهوى مع العشق الالهى. ومن خلال هذه القدرة على التماثل، تفسح الموجودات البالية الطريق أمام المثل. "الله وحده موضوع الحب" ويعنى هذا أن فى الصوفية تنافر بين العشق والجمال. ويشكل العشق والجمال الالهى النموذج للحب والجمال الانسانى اللذان يستمدان من العشق والجمال الإلهى معناهما الحقيقى. وفى البداية يغفل الانسان المحب هذا النموذج الأصلى للعشق. ولكنه يتعلم تدريجياً أن السبيل لادراك هذا العشق هو الذهاب إلى ما وراء حدود الوعى المحسوس والرغبة الأولية (النفس). وهو بذلك يتحرك خلال تحولات داخلية ومن خلالها يجد نفسه فى علاقة مباشرة مع الحب والجمال الأصلى.

والوجود الانسانى ذو طبيعة مزدوجة؛ فله وجهان عاطفيان، الوجه الطبيعى والوجه الروحى. ويرى أبن عربى أن "أكمل العاشقين هم الذين يحبون الله لذاته ولأنفسهم. وهذه القدرة تؤكد توحد الطبيعة المزدوجة". (٤٨)

وفى تجربة العشق الصوفى الموحد، يظهر الخيال الخلاق القوى الذى هو خيال كشفى (يتجلى فيه الله للانسان) على أشده. هذا الخيال الكشفى هو الذى يقوم بتحويل

---

(٤٨) هنرى كوربين، الخيال الخلاق فى تصوف ابن عربى، L 'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris. باريس فلاماريون ١٩٥٨، ص ١١٨.

المحسوس (٤٩) وهكذا يتجلى ما فوق المحسوس، فيغوص فى أعماق "القلب المحيط" حيث مملكة التجربة الكشفية، ويخرج أخيراً بالمثال. وفى الوقت ذاته يحول هذا الخيال المحسوس ليأخذه إلى ماوراء حالات عالم الظاهر.

والخيال النشط يتضمن "جدلاً فى العشق"، حيث تحدث المواجهة بين العشق الروحى والعشق الدنس، ليتولد عنه فى النهاية عشقاً صوفياً إلهياً.

وذروة المثال فى العشق الإلهى هو فى تجليه فى أبهى مظاهر الجمال. وفى قلب هذا الخيال الكشفى يعرض هذا العشق .. الجمال على التجلى الباطنى.

روزبهان الشيرازى:

يصف لنا الصوفى الجليل العارف بالله روزبهان الشيرازى (القرن الثانى عشر) فى "يوميات ممارساته الروحية"، كيف يتجلى البهاء والعشق الإلهى ويتحول الجمال والحب الانسانى، واللذان يحدثان فى قمة مرحلة المراهقة، وهو الفترة التى تكون فيها شهوانية الانسان فى حالة عاصفة.

> "وبدأت البحث عن السر فى داخلى، وجاء مزدهراً ليغمر قلبى بحب الشهوات، وشعرت بفؤادى يذوب فى هذا الحب. وعشت فى هذا الوقت فى حنين جامح ... ثم تفتحت فى داخلى وجدانات النشوات العابرة. وبدت لى كل المخلوقات ذات وجوه جميلة، وفيما هى كذلك فإذا بى يوحى إلى برغبة ما فى التراجع وفى ترانيم حميمة". (٥٠)

هذه التجربة المراهقة كانت لتبقى حاسمة على مدى حياة المتصوف كلها. والعشق الصبيانى يلقن المتأمل المراهق السر، ثم بعد ذلك يقدمه إلى عالم الرؤيا، ومن هناك يرى "الملك" متجلياً فى كامل بهائه، فيتأمله فى أعماق ذاته التى هى الكون بآفاقه الشاسعة والمتوحدة مع دنيا الخيال.

ويصف لنا روزبهان هذه النقطة فى جلاء فيقول :

> ... ثم رأيت الله فى أبهى صور بهائه، مشرقاً على من عالم الغيب.

---

(٤٩) انظر المصدر السابق ص ١١٨.

[50] Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour,* quoted in H. Corbin, *En Islam iranien,* t. III, p. 23.

لقينى فى حفاوة حلوة وقال لى : تُقرب إلى فى ساحة العشق الصوفى.
وبقيت غارقاً من فرط حلاوة الرؤيا" (٥١)
هذا إذا ما رأيته فى دروب الغيب.
وكان هناك فى يده شىء ما ... فقال لى 'هاك هو فؤادك يفوق الكون كبرا'
فقلت : 'إلهى، أريد أن أراك كما أنت فى الأزل'.
ثم تجلت أنوار البهاء، ففنيت وسحقت". (٥٢)

والعشق الإلهى هو أيضاً عشق للجمال، الجمال الذى يفوق أى شكل آخر من أشكال الجمال. وعبر هذا التخيل المتموكز حول الذات الإلهية، يرى العشق الإلهى الجمال المحول والمتحول فى جوهره.

"ثم رأيت الله وتجلت لى أنوار وجهه المبهرة من خلال جماله وجلاله.
وبقيت غارقا متأملاً هذا الجمال، حتى ثملت روحى وذهب رشدى وطار قلبى
من بين جوارحى واحتوانى إدراكى الغيبى". (٥٣)

وفى هذه المرحلة من الادراك الأسمى والوجود الأسمى يتجلى تلوث "العشق العاشق والمعشوق". ويتوحد ملكى الباطن والظاهر ويتأمل كل منهما الآخر فى فصل لاينتهى من الإعجاب والحب. هذا التناقض فى تجربة الاستيعاب هو تحرر من النفس الناتجة عن دفعة فيما وراء حدود ما هو جسدى، ونفسى حِسى.

وفى كل مكان تدفع تجربة العشق المتصوف لأن يكتشف أسرار الوجود، ومن خلال العشق يصبح القلب بصراً به يتأمل المتفرد ذاته. وأيضاً من خلال العشق يصبح الرشد نوراً يضىء مجال البصيرة. وهكذا فإن العشق يمثل كلاً من نقطة الانطلاق، فهو وسيلة وغاية تجربة الطريق.

٥ - الخاتمة

إن تجربة الطريق الصوفية تبلغ أوجها فى كل من ظاهرة التحرر الوجودى المزدوجة والتى لا يمكن فصلها، وفى المعرفة الروحية (العرفان)، وهى (توفير المعرفة).

---

[51] Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour, op. cit.*, p. 59.
(٥٢) اقتبس فى المصدر السابق ص ٦٠.
(٥٣) اقتبس فى المصدر السابق ص ٦٣.

ويقف التحرر الوجودى أو عودة التكامل كنظير لظاهرة "البديل" الذى يستعيد الاضطراب الذى يجعل الانسان غير عارف، ويحيله "أنا" معزولة تائهة فى قارة الباطن.

هذا البديل أو "الأنا" المنعزلة هو ما يصفها السهروردى "بالمنفى الغربى" (الغربة)، المدينة الشخصية لما تحت الوعى. وهكذا فإن الاغتراب الوجودى المرتبط بالاضطراب ينتهى بالتغلب على الغربة وهو ما يتضمن العودة إلى المدينة الشرقية حيث الوجود الواعى.

ومع هذه العودة للذات تتجلى المعرفة الاشراقية، وهى معرفة تقديمية تكتسب فى حضور علاقة إشراقية مع كل شىء معروف، علاقة هى أولا وأخيراً جوهرية بالنسبة للوجود وللمعرفة.

هذه المعرفة المباشرة هى توفير للمعرفة. والفعل الاساسى لهذه المعرفة هو الايقاظ. إنها تذكر الصوفى بما كانت عليه هذه المعرفة الروحية قبل الذهاب طى النسيان، النسيان الذى ينتج عن انهيار الضمير الصافى. وهذا يفترض ذاكرة طوتها الأزمنة البعيدة فى السيرة الشخصية. أما بالنسبة لغايتها فإن هذه المعرفة هى تمهيد لإدراك الشكل الصحيح للذات ولتكامله مع المملكة الموحدة للوجود الواعى.

والمعرفة الصوفية تمثل كلا من نقطة الانطلاق والوسيلة والهدف من غزو النفس.

وكما يتصور من التجربة اليومية، فإن الأنا المنعزلة هى بالفعل الفاعل العارف، والذات كما يثبت فيما وراء الظواهر العادية، هى الفاعل المدرك.

إنها الأنا الدائمة والاساسية "الممثلة فى الغيب (الدليل الشخصى). هذا وتبلغ المعرفة بالذات ذروتها فى عودة التوحد بين "أنا" الظاهر وأنا الذات. هذا التكامل هو الذى يتوقف عليه إدراك الوجود الواعى.

وفى قلب التصور الباطنى يصبح الوعى مرآة ذات وجهين يتداخل فيها شكلى الأنا الذان كانا من قبل غريبين عن بعضهما البعض. وتشهد تجربة التجلى فى الصوفية على هذا المنطق من الإدراك.

"أيها النور، قد جئت لك بمرآة،
لترى فيها محياك،
وهكذا يمكن أن تذكرنى". (٥٤)

ومن هذه النقطة فصاعداً، يتكشف شخص الصوفى بكونه "ذاته" و "ذات أخرى"، هذا

---

[54] Rûmî, *Le Livre du dedans*, p. 237.

فى الادراك الوجودى. ومثال الصوفيه هو الوسيلة فى هذا العرفان. فى هذه التجربة الصوفية للتوحد يصبح الكمال الشخصى وتنامى الادراك الأعلى له ما يبرره.

وفى الصوفية يتلاشى كل تنافس بين الايمان والفهم (مع كون الايمان تمهيداً للمعرفة)، كما يتلاشى بين ما دنس وما هو مقدس (يتحول العشق الانسانى إلى عشق إلهى). ويتلاشى أيضاً بين الظاهر والباطن (... ونحن أقرب إليه من حبل الوريد). (٥٥) والآن يختفى التناقض بين البعيد والقريب، حيث يكون عالم الحضور نفسه هو حضور المتوحد (... فأينما تولوا فثم وجه الله). (٥٦) والشعر الصوفى نفسه يكشف غياب هذا التناقض، ويتسامى الخيال النشط على كل ماهو حرفى أو صورى، إنه، بالأحرى، يوحدهما ويضمها فى أنماط تخيلية تترجم أحداث ما وراء التاريخ الباطن. وهكذا تصبح الأحاسيس الشعرية الصوفية المنبثقة من التوحد الصوفى هى لغة العشق المتحول. ويعلن جلال الدين الرومى أن كل عرق من عروقى يحمل أثراً من آثار المحبوب، وفى كل جزء من أجزاء جسدى يتكلم المحبوب". (٥٧)

وهكذا فإن العالم وكل الموجودات تعاش على أنها تحول للمتفرد. ولاشىء فى الواقع يصبح له وجود بعيداً عن هذا المتفرد. ووسط هذا التوحد لا يستبعد السمو والترفع، وحينئذ تدرك غياب التناقض.

هذا التوحد هو كذلك خالٍ من "الأحدية" التى تعتبر "كل الأشياء قابلة للانتقاص لتصبح وحدة واحدة" و "تختزل كل الأشياء سواء إلى مادة أو إلى روح". (٥٨) وبهذه الطريقة تنأى الطريق الصوفية بنفسها عن الطريق السلبية التى تسلكها بعض أشكال التصوف. وفى وسط التخيل للواقع تنتج التحولات التى تؤدى إلى تكامل الوجود الواعى. إنه فى ذروة هذا التصوف المفرط النشاط ينمو الوعى الصوفى ويتبوأ مكانة أسمى توصف بأنها الوعى الأسمى. هذه الادراكات الداخلية ليست هى بالنظام الخيالى ولا العقلانى البحت، فهى - هذه الادراكات - تنتمى إلى مملكة ما فوق العقلانى نفسها أو حتى مافوق المحسوس، وكلاهما ليسا بسابقين على التصور الخيالى.

هذا التصور هو خلو من أى قيد مسبق ومن أى معايير عقلانية من شأنها تعريفه بأنه

---

(٥٥) القرآن سورة ق آية ١٥.

(٥٦) القرآن سورة البقرة، آية ١١٥.

(٥٧) ابن الرومى، رباعيات ص ١١٧.

(٥٨) قاموس أندرية لالالند André Lalande للمصطلحات الفنية والنقدية للفلسفة، باريس، P. U. F.، ١٩٧٦، (الطبعة الثانية عشرة)، ص، ٦٤٨.

مسلمة أو مقولة أولية.. وبدون الالتفاف حول الطريق المحسوس، يشرق هذا التصور فى شكل ثورة داخلية عارمة، فتغطى مملكة جغرافيا النفس بأكملها وتتبع أحداث الحياة الحميمة منذ نشوءها الوجودى واكتمالها وحتى ذروة التمثيل الكشفى.

وهكذا فإن التخيل الصوفى هو تصور لكلية الاشياء فى حالتها الأولى. إنه المكان الذى تبدأ فيه المعرفة بما يفوق الوصف تأخذ شكلها. وهكذا يستفيد التصور التخيلى من التلقى أكثر مما يستفيد من التصور الايجابى. والآخر يقع أسيراً لحدود الزمن التوقيتى، والفضاء الكمى ويسمح لنا فقط بتصور جزئى للأشياء.

BIBLIOGRAPHY

Koran, translation and notes by D. Masson, Paris, Gallimard, "Folio", 1967.

CORBIN, HENRY, *Corps spirituel et Terre céleste - De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979 (2nd edition).

— *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (4 vols.), Paris, Gallimard, "Idées", 1971.

— *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958.

— *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Édition Présence, 1984 (2nd ed.).

DE MIRAS, MICHEL, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien—Nûr Ali-Shâh*, Paris, Les éditions du Sirac, 1973.

FAYZ-E-KASHÂNÎ, MOHSEN, *Kalimât-e-maknûna* (Secret Remarks), chap. XXXI, Teheran, 1938, passage trans. in H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste.*

FORÛZÂNFAR, BADÎ AL ZAMÂN, *Ahâdith-e-Mathnawî* (Traditions quoted in the *Mathnawî*, cf. below, Rûmî), Teheran, 1334 h. sh. (1954).

JÂMÎ, ABDORRAHMÂN, *Lavâyeh* (Springs of Light), trans. from the Persian by Yann Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982.

KÂSHÂNÎ, IZZODÎN MAHMUD 'ALI, *Misbâh al-Hidâyat wa Miftâh al-Kifâiyat*, Teheran, 1325 h.sh. (1946), passage translated and quoted in M. De Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien.*

LALANDE, ANDRÉ, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1976 (12th ed.).

LINGS, MARTIN, *Qu'est-ce que le soufisme*, trans. from English by R. Du Pasquier, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Maîtres spirituels, 1977.

— *Anthologie du soufisme*, Paris, Éd. Sindbad, 1978.

MOTAHARÎ, MORTEZÂ, *De l'Homme Parfait*, Teheran (no date).

NAJM OD-DÎN KOBRÂ, *Fawâ 'ih al-Jamâl wa-Fawâtih al-Jalâl*, Wiesbaden, 1957; passage trans. and quoted in H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien.*

NASR, S.H., *Essais sur le soufisme*, trans. from English by J. Herbert, Paris, Albin Michel, 1980.

NÛR 'ALI-SHÂH, *Jannât al-Wisâl*, Teheran, 1348 h.sh. (1970), passage translated from the Persian and quoted in M. De Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien.*

QÂSHÂNÎ, 'ABD AR-RAZZÂQ AL-, "La lettre de Qâshânî adressée à Semnânî", quoted in Pierre Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al Qâshânî,* Paris, Les Deux Océans, 1980.

RÛMÎ, DJALÂL-OD-DÎN, *Fîhî mâ Fîhî* (The Book of the Within), Teheran, Éd. Amir Kabir, 1985 (6th ed.), French translation by Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Éd. Sindbad, 1982.

— *Mathnawî* (mystic poem of around 45,000 verses, divided into six books), Teheran, Amir Kabir, 1974.

— *Roubâ'yât* (Quatrains), translated from the Persian by Assef Hâlet Tchelebi, Paris, A. Maisonneuve, 1978.

RÛZBEHÂN, BÂQLI SHIRÂZÎ, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien,* t. III.

SEMNÂNÎ, ALÂODDÔWLEH, *Tafsîr* (commentary on the structure of the esoteric Seven Senses of the Koran), manuscript in the Ferdowsî National Library of Teheran, passage quoted in H. Corbin, *En Islam iranien,* t. III.

SHABESTARÎ, MAHMÛD, *Golshan-e-Râz* (The Rose Garden of Mystery), Teheran (no date).

SHAYEGAN, DARYUSH, *Hindouisme et Soufisme,* Paris, La Différence, 1979.

SOHRAWARDÎ, SHÎHÂBODDÎN YAHYÂ, *L'Archange empourpré*, translated from the Persian by H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.

— "Le Récit de l'Exil occidental", passage translated in H. Corbin, *En Islam iranien,* t. II.

الإنسان النورانى أو الانسان الكامل *

بقلم : أنيمارِى شِيمِل Annemarie Schimmel

"ماهى حقيقة الإنسان؟ إنه عبارة عن ريشة أخذت من جناح أحد الملائكة، ورُبطت بذيل حمار، عسىٰ أن يتحول هذا الحمار إلى ملاك"

هكذا كتب أعظم شعراء الصوفية المسلمين، من الذين دونوا تراثهم بالفارسية، ألا وهو جلال الدين الرومى (١٢٠٧م - ١٢٧٣م)، وذلك ضمن أحاديثه التى حواها كتابه "فيه مافيه" وأشار فيها إلى ما يكتنف وجود الإنسان من غموض وخفاء: من حيث أنه مزود بقدرات وكفاءات تمكنه من الوصول إلى مرتبة هى أعلى من مرتبة الملائكة (والذين جبلهم الله تعالى على الخير المحض ولم يعطهم حرية الإرادة). ولن يقدر الإنسان على بلوغ تلك المرتبة العالية إلا إذا تعهد ماوهبه الله إياه من ملكة الرشد والعقل، وملكة الحب لطاعة الله، إلا إذا تعهد هذه الملكات بالرعاية حتى أوصلها إلى أقصى كمالاتها. بيد أن هذا الإنسان نفسه يمكن أن يتدنى ويسفُل إلى حضيض دون مستوى البهائم، وذلك إذا أهمل العناية بقواه الروحية، وسقط ضحية الملذات الحسية والمعاصى، بسبب إساءته الانتفاع بمواهبه العقلية والروحية.

وتبدو هذه الصورة التى رسمها جلال الدين الرومى للإنسان بما نعهده فى الرومى وكتاباته من أخيلةٍ شعريةٍ رائعة، تبدو هذه الصورة بصفة اجمالية، تعبيراً دقيقاً عن التصور الشائع عند المسلمين لحقيقة الانسان، حيث يعترفون بأن الانسان الذى أعطاه الله

المترجم :عبد الرحمن محمد رضا الرافعى

الأمانة، ففرط فيها وكان بذلك "ظلوماً جهولاً". هذا الانسان قابل لكل من السمو والارتفاع والعظمة، كما أنه قابل للتأثر بدواعى المعصية ضعيف أمام الاغراء.

ولقد شاع فى أوساط المفكرين الأوروبيين نوع من الحيرة والتساؤل عن حقيقة "الانسان" فى التراث الاسلامى، ولم يصل أحد منهم - إلا نادراً - إلى الفهم الشامل للتعبيرين اللذين يوحيان فى مظهرهما بالتناقض، واللذين يصفان الانسان مرة بأنه "عبد" ومرة بأنه "الانسان الكامل". أما التعبير الأول، والذى يقول إن الانسان "عبد" فهو يوحى بمعنى العبد المسترق[1]، ولعل من يقرأ القرآن يجد الخطاب الإلهى للانسان موجها إليه باعتباره (عبداً لله) مهمته الأولى والكبرى هى الطاعة المطلقة لله تعالى باعتباره - سبحانه - السيد الواحد الأحد للانسان، والذى ليس للانسان سيد سواه، والذى أقر له الانسان بالربوبية منذ الأزل(*). وأما التعبير الثانى والذى يتحدث عن "الانسان الكامل" فهو تعبير شاع فى أوساط الصوفية، خاصة أتباع ابن عربى، حيث يرون أن الانسان لا يبلغ كماله الروحى إلا من خلال سلسلة متصلة من المجاهدات التى تكشف له وجوه الحقائق، حتى يصل فى خاتمة المطاف إلى أن يعلم أن دوره فى هذا الكون هو أن يكون المجلى (أو المرآة الصغرى) التى تتجلى فيها الأسماء والصفات الالهية، وحينئذ يعيش كما لو كان فى عالم خارج نطاق الخير والشر.

ولعلنا نتساءل (كغربيين): هل يوجد فى هذه الصورة التى يصورها المسلمون للانسان، هل يوجد فيها مجال - أو مكان - للمفهوم الغربى عن الانسان - البشر، وأين يوجد هذا المجال؟ وهل يستطيع المرء - من أهل الغرب - أن يجد فى تراث الفكر الاسلامى تدخلاً انسانياً - بشرياً لتفسير الكون والحياة؟.

يبدو لى أنه أصبح بالامكان تصحيح خطأ شائع يسود الفكر الغربى ويتهم المسلمين بأن

---

(١) يرجع الربط بين كلمة "عبد" وكلمة "مسترق" عند الغربيين إلى ضعف تمثلهم لروح اللغة العربية وقلة استيعابهم لأساليب هذه اللغة فى اطلاق الأسماء على مسمياتها وفى هذه النقطة بالذات، نلفت النظر إلى أن المعنى الملحوظ فى التعبير الغربى بكلمة "العبد" هو معنى "الشخص المهيأ والمعد للعمل" وهذا المعنى هو نفسه الملحوظ فى كلمة (طريق معبد) أى مهيأ ومعد للوظيفة المنوطة به. لذلك فإن وصف الانسان - عند المسلمين - بأنه (عبد لله) معناه أن الانسان مهيأ ومزود بالكفاءات التى تمكنه من أداء التكاليف المنوطة به فى تعمير الارض وإثراء الحياة. وبالتالى لا يكون فى وصف الانسان بأنه (عبد لله) لا يكون فيه أى مبرر لتصور أنه مناقض لتعبير (الانسان الكامل) بل الأحرى أن يكون هذان التعبيران متلاقيين ومتوافقين، وذلك من حيث أن الانسان الذى (عبَّده الله) بأن هيأه وأعده وزوده بالكفاءات التى تمكنه من أداء تكاليف الله له، هذا الانسان إنما يصير (انسانا كاملاً) إذا أحسن استثمار هذه الكفاءات فى انجاز هذه التكاليف على الوجه المطلوب منه.

(*) انظر الاشارة إلى هذا المعنى، فيما تتضمنه الآية رقم ١٧١ من سورة الأعراف، والتى تذكر أن الله تعالى أخذ من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم بربوبيته، فشهدوا بها وأقروا واعترفوا. (المترجم)

تراثهم الفكرى خلا من هذا المدخل الانسانى - البشرى فى فهم الكون والحياة. ذلك أن فقهاء الاسلام وإلى عصرنا الحديث (والذى يمثلهم فيه المفكر الاسلامى محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨) (فيلسوف الهند المسلمة وشاعرها الكبير) قد حددوا بوضوح شديد دور الانسان فى هذا العالم (ولم يغفلوه كما يزعم الغربيون).

ففى خلال تاريخ المسلمين عبر القرون تناول فقهاؤهم وعلماء التوحيد فيهم قضية دور الانسان، وحددوا له مهامه وواجباته، التى يتعين عليه الالتزام بها (والانسان - فى لغة العرب - يعنى الرجل والمرأة بصرف النظر عن الجنس) وقد ناقش هؤلاء العلماء والفقهاء تلك الواجبات ليس فقط فى مجال تشريعات الأحوال الشخصية (التى تتعلق بالزواج واقامة الأسرة وحضانة الصغار وتنشئتهم ... إلخ) ولكن فى مجال الفلسفة السياسية كذلك، بل كان تناولهم لواجبات الانسان فى المجال السياسى تناولاً أكثر تشعباً وتفصيلاً، حيث ناقشوا واجبات الإمام ودوره فى الأمة، وعالجوا مسألة مدى مشروعية انفراد الإمام بالسلطة بحيث يكون بعيداً عن المساءة. وقد وضع الفقهاء فى هذا المجال خلاصة أفهامهم فى رسائل موجهة إلى الحكام سواء أكانوا ولاة أم أمراء أم خلفاء، بينوا لهم فيها أحكام الشريعة التى تنظم تبعاتهم وتحدد مسئولياتهم. وفى أيامنا هذه لا يزال مفكرو الاسلام يتناولون - على نطاق واسع - قضية الانسان ودوره السياسى والاجتماعى، وإسهامه فى تكوين (الدولة) والمحافظة عليها.

وعلى أية حال، فسوف نركز هنا بصفة رئيسية على تعريف مهمة الانسان وتبعيته كما يراها الصوفية الذين أخذوا فى الانتشار والنماء فى المجتمع الاسلامى من أوائل القرن الثامن الميلادى (أى أواخر القرن الثانى الهجرى). ومن واقع تشربهم وتشبعهم بلغة القرآن الكريم وبيانه، ومن واقع اجتهادهم وانهماكهم فى أداء الشعائر الدينية سواء الفرائض أم النوافل، من واقع هذه المعايشات قدم لنا هؤلاء الصوفية سيكولوجيا رفيعة المستوى لقضية الانسان، كما عرضوا مشاربهم ومذاقاتهم التى تحدثوا فيها عن الأحوال، و(المقامات)، والتى رأوا أنها تبلغ ذروة كمالها فى الوصول إلى (الحب) و (العرفان) - وهو عرفان ناجم عن العطاء الإلهى، وليس عرفانا عقليا فى محتواه ومضمونه، وهو بذلك أقرب ما يكون إلى مفهوم "الغنوصية" بمعناها التقليدى الذى يشير إلى الادراك عبر الروح، وليس عبر العقل. وقد تسربت إلى هذه التيارات الصوفية الأولى فى تاريخ المسلمين، تسربت إليها، وفى بطء وتؤدة، عناصر متعددة من الأفكار التى كانت سائدة فى العهود السابقة على ظهور الاسلام، مثل الغنوصية، والأفلاطونية الحديثة، والزرادشتية، والمانوية، والنصرانية. واشتركت بعض مفاهيم هذه التيارات والأفكار والعقائد، فى تشكيل المفاهيم والخبرات الصوفية بقدر ما كان ممكنا من التوفيق بينها وبين مبادئ الاسلام وأحكامه حسب فهم الصوفية لهذه المبادئ والأحكام، والتى كانت تتركز

حول جوهر أساسى لب الاسلام وروحه، ألا وهو الجهر والاعلان بعقيدة التوحيد، والتى تتمثل فى شهادة (أن لا إلهَ إلا اللّه). وعند الصوفية، تعنى هذه العقيدة أنه لا توجد قوة حقيقية فى الوجود إلا قوة الله الخلاق الرزاق الحكم العدل، وبالتالى فإنه لا وجود على وجه الحقيقة - إلا لله تعالى : فهو وحده الذى له الحق فى أن يقول "أنا". وأمام هذا الجناب الإلهى لله الواحد الأحد، لا يملك أحد "من خلقه الذين لاحول لهم ولاقوة، لا يملك أحد منهم إرادة حرة مستقلة، لأنه يعلم أنه (العبد) الذى يعرف أنه ماثل فى حضرة (السيد) المطلق السيادة، وأنه - أى العبد - يشعر أن ذنون ومعاصيه جعلته غير جدير بشرف المثول فى هذه الحضرة الإلهية، ومع ذلك يعلم هذا العبد أن نعمة الله السابغة التى لا تحصى، كفيلة باستنقاذه من ذلك الدرك الذى هبط إليه بسبب ذنوبه، وأن الله إذا شاء غفر له وعفا عنه.

وفى مقابل هذا الاتجاه عند بعض الصوفية، نجد اتجاهاً آخر عند صوفية آخرين يؤكد على أهمية صلة الحب التى تصل العبد بربه، وذلك كما يظهر فى قول الصوفى ذى النون المصرى (مات ٨٥٩ م) فى مناجاة شهيرة له، حيث يقول : "إلهى، إنني أدعوك وأنا في الجلوة مع الناس كما يدعوك العبيد، وأدعوك وأنا فى خلوتى بعيداً عن الناس كما يدعوك المحبون". وقد كان حب الله، والتقرب إليه، والفناء فى حضرته القدسية، كانت هذه الأمور هى محور اهتمامات الصوفية ومكابداتهم ومحاوراتهم، والذي ضحى بعضهم بحياته ثمناً لتجرُئة بالافصاح عن هذه المكابدات. وقد صاغ هؤلاء الصوفية مواجيدهم وجذباتهم فى قالب من الشعر، أو حاولوا التعبير عنها بأساليب شديدة الغموض والتعقيد.

وقد تفاوتت تصوراتهم لدور الانسان حسب مراكزهم الأدبية فى الأمة. وقد جمعوا فى وصفهم للانسان بين صفات شتى : فهو فى حد ذاته معوز محروم لا يملك شيئا (على سبيل الاستحقاق) وهو فقير محتاج إلى فضل الله ونعمته، ولكنه مع ذلك وفى نفس الوقت، قد خصه الله بخصائص ليست فى غيره، ومكنه من أن يعايش خبرات ويعمل أشياء لا يمكن لمخلوق غيره أن يعايشها أو يعملها. وهذه النظرة المزدوجة للانسان كانت هى النظرة الشائعة عند كثير من الصوفية، ولكنها أكدت على أن من أهم واجبات الشيخ المربى أن يعلم تلميذه (أو مريده) كيف يتغلب على وجوه الضعف الكامنة فيه، وكيف يقترب من عالم الروح عن طريق سلوك عملى (من العبادة وتطهير النفس وتقويمها) فى سلسلة طويلة متصلة من المشقة والعناء والجهاد للنفس. وقد استمر الصوفية فى عنايتهم بهذا التدريب الروحى عبر القرون، ولا يزالون على تلك العناية والاهتمام به إلى أيامنا هذه.

والآن هلم بنا نرجع إلى الأساس الأول والرئيسى لكل فكرة نشأت وتطورت لدى علماء المسلمين ومفكريهم، ذاك هو القرآن الكريم، وذلك حتى يمكننا أن نعرف إلي أى مدى طرحت قضية "الانسان" فى هذا الكتاب الالهى المقدس.

تكشف لنا معطيات القرآن أن الانسان فى خلقته الأولى خير بطبعه وليس شريراً بسبب

الخطيئة الأولى، كما هو الحال عند اليهود والنصارى. لذلك فإن الانسان - فى القرآن - ليس فى حاجة إلى ذلك النوع من الخلاص والفداء والذى يشكل لب العقيدة النصرانية ومحورها ومركز اهتمامها. ذلك أن الانسان - فى القرآن - مولود على الفطرة التى فطره الله عليها (بالتوحيد لله والايمان به ربا وإلها) ولا يصرفه عن هذه الفطرة إلا أبواه اللذان يهودانه أو ينصرانه، أو ينشئانه على أية عقيدة كانت، ولكنه فى بداية خلقه الأول مخلوق نقى طاهر لم تلوثه أية خطيئة أو معصية. ولاشك أن القرآن وصف الانسان - كذلك - بصفات أخرى، فالانسان خلق ضعيفا، كما أنه محب للجدال، وكذلك هو ظلوم جهول، بالاضافة إلى أنه عجول. وثمة تورية بارعة منسوبة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) تقول : (إنما سمى الانسان من النسيان) وذلك يعنى كما لو أن كلمة "الانسان" وكلمة "النسيان" يرجعان إلى أصل لغوى واحد. لذلك كان الغالب على الانسان دائما صفة الغفلة والنسيان لواجبه المتمثل فى شكر الله على نعمه وفضله ومع ذلك، فإن الله تعالى يذكر عباده بأنه لم يخلقهم عبثا، ويحثهم بصفة مستمرة على طاعته والالتزام بأحكامه، حتى لا يغفلوا عنها.

ولكن من الأمور التى تسبب الغموض فى قضية الانسان، ذلك التأكيد على مسألة (القدر الغالب) والذى يحكم مصير الانسان. وهو ما نجده واضحا فيما هو منسوب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أحاديث، منها ما يعنى أن (السعيد سعيد فى بطن أمه)(*) وذلك بمفهوم أن السعيد هو الذى سبق له القضا ءبأنه من أهل الجنة، وأن الشقى - كذلك - شقى وهو فى بطن أمه، بمفهوم أن الشقى هو الذى سبق له القضاء بأنه من أهل النار. وثمة حديث آخر يشير إلى أنه "جف القلم" بمعنى أن "قلم المشيئة الالهية" الذى يكتب مصائر الخلق وماسيئولون إليه من نهايات، قد توقف عن الكتابة، فلا يمكن تغيير شىء مما كتبه.

ولا تعني هذه الاشارات أن القرآن يسلب الانسان حريته، بل ثمة مايقابلها من تأكيدات صريحة تقر للانسان بالحرية كما تجعله مناطا للمسئولية، وقد بلغت هذه التأكيدات الصريحة غايتها فى التعبير القرآنى بأن من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره.

(*) مع أن مشكلة (القضاء والقدر) ومدى كون الانسان مسيرا أو مخيرا، مع أن هذه المشكلة موجودة فى الأفكار والعقائد السابقة على الاسلام، إلا أن الاسلام قد حسمها بما ينفى تلك (الجبرية) عند من يظنون أن الانسان مسلوب الارادة تماما، كما نفى الاسلام - كذلك - المزاعم المقابلة عند من يظنون أن الانسان قادر على كل شىء، وليس مقيدا بأى شىء.. وأثبت الاسلام للانسان قدرا من الحرية والمشيئة، ولكنه فى نطاق المشيئة الالهية العليا. أما النصوص التى تتحدث عن علم الله السابق بمصائر الخلق، فإنها تكشف عن كمال علم الله، ولا تعنى سلب الحرية عن الانسان. (المترجم)

ويبدو لى أنه بامكاننا أن نفهم مضمون فكرة القضاء والقدر، إذا استعنا بما قدمه لنا (تور أندريا Tor Andrea) من رؤية ثاقبة وبصيرة صائبة لهذه القضية. وذلك أنه يرى أن مفهوم القضاء والقدر يخالف مفهوم الجبرية والحتمية من حيث أن إيمان المسلم بالمشيئة الالهية العليا (والمتمثلة فى قضاء الله وقدره) هذا الايمان بطلاقة المشيئة الالهية، هو التعبير الأصدق عن توكل المسلم على ربه سبحانه، باعتبار أن التوكل يشكل قيمة إيمانية مطلقة، كما يذهب إلى ذلك الصوفية. وعلى ذلك فالإيمان بالقضاء والقدر إنما يعنى الاقرار بأن كل اعمال الانسان ونزعاته إنما تدور فى نطاق المشيئة العليا لله الواحد الأحد الحكيم القدير.

وهذه المفاهيم تعنى ضمنا أنه لا يوجد فى الكون شىء علمانى مقطوع الصلة عن الله تعالى - ذلك لأن هذا العالم لما كان يمثل الأساس الذى تبنى عليه الدار الآخرة، فإنه يكتسب شيئاً من القداسة الدينية، وذلك بفضل كونه المجال الحسى الذى يمكن للقيم الروحية أن تتحقق فيه ومن خلاله. ولهذا السبب تجد الغالب على المسلمين بصفة عامة أنهم لا يغالون فى التقشف ونبذ الدنيا، ولا يغالون فى إماتة البدن وحرمانه من حقوقه، ذلك لأن هذا البدن يعين صاحبه على أداء ما أمره الله به من طاعات. ويتجلى شعور المسلم بأنه لا وجود لشىء فى الدنيا إلا وهو ذو صلة بالله تعالى، يتجلى هذا الشعور باعتباره الأساس الذى يرتكز عليه الفكر الاسلامى بأكمله، كما يسود هذا الفهم أفكار المسلم المتصلة بالأمور المادية غير التعبدية ولاغرابة فى ذلك، أليس كل شىء فى الكون يسبح بحمد الله، كما ذكر القرآن بذلك صراحة؟ وأليس كل ورقة من ورق الأشجار، وكل حجر من الأحجار، يحمل فى ثناياه الشواهد الدالة على إرادة الله تعالى وقدرته، أو قل إن شئت ، إن كل شىء يستمد وجوده من النور الالهى الذى أخرجه من ظلمة العدم، وذلك حسب تعبير الصوفية وتفسيرهم لقضية الوجود ؟ لذلك فإن على المسلم حتى وهو يمارس العمل الذى يبدو فى ظاهره دنيوياً محضا، عليه أن يمارسه وهو مستحضر فى ذهنه أن الله تعالى حاضر وناظر إليه، وأن أى عمل يعمله المسلم إنما يعمله وهو على مرأى من الله ومسمع. وتشكل هذه العقيدة الأساس فى تقسيم المقامات الثلاثة: للاسلام، والايمان، والاحسان (باعتبارها المقامات التى يترقى فيها المسلم فى معاملته لله تعالى) وما يعنيه الاحسان من أن "تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". إنه ذلك الاحساس والشعور بالحضور الدائم لله تعالى، والذى عبر عنه بأسلوب رشيق هوجوفون هوفمانستال Hugo Von Hofmannsthal فى مقدمته التى كتبها للترجمة الألمانية لكتاب (ألف ليلة وليلة) والتى أعدها إنوليتمان Enno Littman، وهو كتاب تمتزج فى قصصه الأحداث ذات الطابع الدينى بالأحداث ذات الطابع الدنيوى، وتتشابك فى نسيج متآلف على نحو يثير دهشة القارئ الغربى.

إن شعور المسلم وإحساسه بالحضور الدائم لله تعالى، يسير جنباً إلى جنب مع إيمانه بأنه سبحانه يحكم ويهيمن على أعمال البشر، فيمكن الانسان من أداء ما يباشره من عمل، ويتقبله منه، والأهم من ذلك أن الله تعالى يعلم ماهو الأصلح لمخلوقاته فى كل لحظة. ولا يعنى هذا أن على الانسان أن يقف سلبيا مكتوف اليدين فى تصريف أموره، بل عليه أن يسعى جاهداً لتحقيق رقيه الروحى لأن الله تعالى يأمره بذلك، ويعبر بعض فقهاء المسلمين فى عصورهم الوسيطة عن ضرورة إعمال الارادة بقولهم: (إذا أصابك القضاء بسهم البلاء، فحصن نفسك بدرع الدعاء) وذلك لأنه ليس محظورا على المرء أن يحمى نفسه من النوازل والاخطار.

وإن أفعال الله تعالى لا تقع على ما هو خيال غير محسوس، بل تقع على الانسان وهو كائن وهبه الله العقل والفهم، كما أقدره على استيعاب المغزى من أحكام الله وأفعاله سبحانه (وذلك مع أن الانسان يكون فى غالب الأحوال عاجزاً عن إدراك حكمة الله إدراكا مباشراً) وفى الاشارة إلى هذا المعنى يقول مولانا جلال الدين الرومى "إنك حين تضرب البساط لتنفض عنه التراب، لا يقال لك إنك "تعاقب" البساط، ولكنك إذا ضربت ابنك الحبيب إلى قلبك تبتغى تقويمه فإنك تسمى ذلك العمل عقاباً" وذلك لأن البساط لا يملك فهماً، ولا يقدر على الاستجابة والتصرف. أما إذا كان الأمر يتعلق بأفعال الله تعالى واستجابات الخلق، فإنه لن تفهم الحكمة فى هذا المجال إلا إذا تذكرنا أن الله "نفخ فى آدم من روحه" حين خلقه من طين. ولولا هذه النفخة الروحية الالهية (والتى يسميها بعض الصوفية بالبارقة أو الاشراقة الالهية) لولاها لما استطاع الانسان أن يتعرف على أفعال الله، لأنه لابد من وجود نسبة مابين العارف والمعروف لكى تتم المعرفة. وثمة فى الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما يؤكد هذه الفكرة، حيث يشار إلى أن الله تعالى "خلق آدم على صورته". أما فى القرآن فإننا نجد أن الانسان قد أوكلت إليه مهمة رفيعة تخصه وحده، ألا وهى أن يكون "خليفة". ويبدو أن هذه الخلافة معناها أن يخلف الانسان الملائكة (وربما كان هذا هو سبب تساؤل الملائكة عن هذا الخلق الجديد) ولكن غالب المفسرين يميلون إلي القول بأن آدم هو خليفة الله على الأرض. ولعل هذا الدور الفريد والمهمة الفذة الرفيعة التى أسندت إلى الانسان فى تاريخ الخلق، هى المجال الذى اعتنى به كل من الصوفية السابقين والمفكرين المعاصرين من المسلمين، وتوجهوا إليه بمزيد من الدرس والاستلهام.

ثم إن القرآن قد صرح بأن الله تعالى قد كرم بنى آدم، ويشرح مولانا جلال الدين الرومى هذه الحقيقة، والتى كان مولعا بترديدها، يشرحها من خلال قصة لها مغزها، وهى قصة معروفة فى التوراة كما هي معروفة فى القرآن، ونعنى بها قصة (صواع الملك، الذى أخفاه نبى الله يوسف عليه السلام فى وعاء أخيه بنيامين، ثم فتش الوعاء بعد ذلك، ولم

يكن المقصود من هذا التفتيش هو ذلك الوعاء في ظاهره، وإنما المقصود هو صواع الملك الذي أخفى فيه. وعلى نفس ذلك النمط يمكن أن يقال: إنه لا يستمد الانسان قيمته ولا صفته المميزة له كانسان من مجرد صورته الحسية، ولا مما زوده الله به من قدرات وامكانيات دنيوية، وإنما يستمد قيمته وصفته المميزة له كانسان من "الأمانة" التى عهد إليه بها وائتمن عليها. وقد اختلفت تفسيرات المفسرين لمفهوم تلك الامانة وفقاً لاتجاهاتهم الفكرية:فهى عند بعضهم تتمثل فى موهبة العقل، وعند بعضهم تتمثل فى بصيرة القلب وإلهامه، وعند بعضهم تتمثل فى قدرة الانسان على حب الله تعالى عن طواعية واختيار، وعند بعضهم تتمثل فى استقلال الشخصية الفردية لكل انسان بما يميزها من مميزات عن غيرها من الشخصيات، أو قل إن شئت: إن هذه الامانة هى تلك اللطيفة الروحية أو النفخة الالهية أو البارقة النورانية المقدسة التى ميز الله بها البشر ورفع بها من شأنهم إلى مستوى أعلى بكثير من قيمة السموات والأرض والجبال والبحار. وفى هذا المقام يتساءل مولانا جلال الدين الرومى قائلا: هل يمكن لامرئ عاقل رشيد أن يستخدم خنجراً مرصعاً بالجواهر الكريمة الغالية الثمن فيتخذ منه مشجبا يعلق عليه ثمرة من ثمار القرع الجافة، أم هل يمكن له أن يستخدم سيفا مهندا بتارا مما لا يقوم بمال، هل يستخدم هذا السيف الثمين فى اجتزاء قطعة من اللحم العفن النتن؟ هكذا كان مولانا جلال الدين الرومى يقول وهو يعلم أتباعه ومريديه، وينبههم إلى أهمية تعرفهم على مهمتهم الروحية التى ميزوا بها عن سائر الخلق، ويحذرهم من تبديد أعمارهم سدى فيما لاطائل من ورائه من الاهتمامات والمشاغل المادية. ويحكي الرومى كذلك - فى هذا المقام - قصة ذلك الأمير الساذج الذى تلقى العلوم الرفيعة التى لا يطلع عليها إلا الخاصة من علية القوم، ولكنه مع ذلك كان قاصر الفهم، حتى إنه كان لا يستطيع أن يفهم أن ذلك "الشىء الذهبى" الذى يلبسه الملك فى يده، هو خاتم الملك وليس حجر الرحى. ثم يعقب الرومى على ذلك قائلا: ما أن ينحى المرء عن الأشياء ظواهرها الخارجية، ويلتفت إلى كل شىء فى جوهره وصميمه، إلا ويبقى الذهب الإبريز بينما تتلاشى قشور الشكل الظاهرى فلا تعود لها أية قيمة أو أهمية.

ومن حيث أن الانسان مخلوق على صورة الرحمن سبحانه، أو قل إن شئت من حيث أن الانسان يحمل فى جوانحه قبساًمن نور الله تعالى، فإنه لن يعرف نفسه مالم يعرف ربه، والعكس صحيح كما يقول ذلك المثل المأثور: "من عرف نفسه عرف ربه".

والاسلام فى أصوله الأولى من الكتاب والسنة (وقبل ظهور التيارات الصوفية) أكد على الحقيقة الالهية، ووصف المولى سبحانه بأنه الخالق الرازق وبأنه الحكم العدل، وبأن له الأسماء الحسنى، وبأن عرشه العظيم محيط بكل شىء، كما أكدعلى أن الانسان لا يمكنه بأى حال أن يحيط بكمالات الله تعالى فى شمولها وإطلاقها. أما ما يمكن للانسان فهمه فهو تجليات بعض أسماء الله تعالى، فمن تجليات اسمه تعالى "الظاهر" يمكن للانسان أن

يفهم ظواهر الكون المادى، أما اسمه تعالى "الباطن" فلا سبيل للانسان إلى أن يحيط به أو يدركه، ذلك لأنه سبحانه فوق المدارك والخيال، ولأنه سبحانه مخالف فى كل صفاته لصفات المخلوقات. ومع ذلك فإنه سبحانه، وهو "الكنز المخفى الذى أراد أن يعرف" (أو كما يقول بعض الصوفية أنه "أراد أن يحب") نقول : إنه - مع ذلك - يتجلى للانسان بمظهرى "الجمال" و "الجلال" أما مظهر الجمال فيتجلى فى الرحمة والحنان، وأما مظهر الجلال فيتجلى فى العظمة وفى معاقبة العاصين. ومع أن المسلم يتوجه فى الصلاة إلى جهة محددة، فإن هذا لا يعنى أن الله تعالى له مكان يحده.ومن صفات الله أنه فرد لا ندله، وأنه الخلاق الذى لا يتوقف عن الخلق أبدا، وأنه الأول قبل كل شىء. وكما أنه سبحانه خاطب ذرية آدم قبل الخلق وأشهدهم على أنفسهم بأنه ربهم، وشهدوا له بذلك، فإنه "علم آدم الاسماء كلها" ومن ثم خص الانسان بقدرة فريدة تميز بها على سائر المخلوقات. (وربما كان لذلك صلة بأن من يعلم اسم امرئ ما يمكنه أن يمارس نوعاً من التأثير عليه). كما أنه سبحانه هو الذى يزكى قلب عبده فتنطلق من قلبه آيات الضراعة والخشوع، وهو الذى يلهم عبده الدعاء المستجاب. (ولولا أن الله تعالى قد أنعم على عباده بتلك النعم، لما استطاعوا الوصول إلى هذا المقام الرفيع) وإلا "فكيف يمكن للوردة الزكية العبير أن تنبت فى دمنة عفنة؟" وذلك على حد تعبير مولانا جلال الدين الرومى. أضف إلى ذلك أن كل ما يحكم به الله ينفذ فى عباده، الذين يجسدون نفاذ هذا الحكم، كما يجسد الاسطرلاب كرة السماء، ولكن ما قيمة هذا الاسطرلاب الدقيق الصنع فى يد إسكافى غرير أو فى يد جزار لا يحسن الانتفاع به؟ ولا يحظى بالقدرة على إدراك أحكام الله النافذة فى خلقه إلا من وهبهم الله بصيرة راشدة وحكمة هادية وهم من تغلب روحانيتهم على ماديتهم، أو قل: هم من تحكمهم أشواقهم الروحية وليس مطالبهم الجسمانية. وإذا استطاع المرء أن يفهم كيف تنفذ أحكام الله فى عباده، وكيف ينفعل العباد بهذه الأحكام، إذا فهم المرء هذا الأمر، فإنه سوف يعجب بتلك العبارة الرائعة والواضحة والتى قالها أحد كبار شيوخ الصوفية، وهو أبو العباس المرسى (توفى سنة ١٢٨٨م) وهو ثانى شيوخ الطريقة الشاذلية حيث قال:

"ليس للمؤمن إلا أحوال أربعة، لا خامس لها:
فإما أن يكون واقعاً تحت أحكام الله بالابتلاء ..
وإما أن يكون واقعاً تحت احكام الله بالفضل والعطاء..
وإما أن يكون طائعاً، وإما أن يكون عاصياً..
فإن كان الغالب عليك حال الفضل والعطاء فأنت مطالب بالشكر..
وإن كان الغالب عليك حال الابتلاء فأنت مطالب بالصبر ..

وإن كنت طائعاً لله، فأنت مطالب بالاقرار له بنعمة التوفيق إلى الطاعة ..
وإن كنت عاصياً فأنت مطالب بالتوبة إلى الله وسؤاله المغفرة .."

ولكي يفهم المرء ما هو الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه ليصل إلى الله تعالى، فإن عليه أن يعلم أن الانسان مكون من ثلاثة أبعاد "النفس" و "الروح" و "العقل". ويعتمد رقيه وكماله اعتماداً أوليا وكليا على تهذيبه لنفسه وإصلاحها، هذه النفس التى تبدأ فى أدنى مستوياتها بمستوى "النفس الأمارة بالسوء". وعلى المرء أن يتولى هذه النفس الأمارة بمزيد من التأديب والتربية حتى يصل بها إلى مستوى "النفس اللوامة" (التى تلوم صاحبها على تقصيره فى الطاعة وعلى مقاربته للمعصية) فإذا واظب على اصلاحها وتقويمها وصل بها فى نهاية المطاف إلى مستوى "النفس المطمئنة" التى ترجع إلى ربها راضية مرضية. ولا يصل المرء إلى كماله الروحى إلا من خلال هذا "الجهاد المقدس" الذى يجاهد فيه نفسه بما طبعت عليه من صفات ذميمة، ويضحى - عن طواعية وحب - بأهواء نفسه بأن يميتها تماما (حتى لا تكون لها سيطرة عليه) وذلك مصداقا للحكمة المشهورة القائلة: "موتوا قبل أن تموتوا" وكذلك يحتاج المرء - من أجل بلوغه ذلك الكمال الروحى المنشود - يحتاج إلى أن يولد ميلاداً روحياً جديداً عند كل مستوى يترقّى إليه، ولا يتحقق له ذلك إلا بالالتزام بما تقتضيه صفات الله وأسماؤه الحسنى، متبعاً فى ذلك الحكمة المأثورة "تخلقوا بأخلاق الله". وينظم المرء تلك المجاهدات التى يبذلها ليحقق لملكاته الروحية الصعود والارتقاء ينظم تلك المجاهدات وفقاً "للشريعة" التى هى مجمل أحكام الله تعالى لتنظيم شئون عباده، والتى تتفرع عنها "الطريقة" والتى تمثل مساراً خاصاً بالصفوة من الصالحين. وإذا اتبع المرء تعليمات شيخه المربى وأوامره، وسلك طريقه، امكنه أن يرقى بنفسه فيحولها من أدنى المستويات إلى أعلاها، كما يحول أهل الكيمياء المعادن الرخيصة كالنحاس إلي معادن نفيسة كالذهب. (ويلاحظ أن ثمة صورتين تقليديتين للتطهير الروحى عند كثير من أتباع الديانات: وهما صورة: استخلاص المعدن النفيس من المعدن الخسيس، وصورة مجاهدات الحاج فى أدائه لمناسك الحج التى يتخلص من خلالها من عيوبه ويتطهر من آثامه. وهاتان الصورتان كثيرا ما تتجليان معا فى تعبيرات الصوفية من المسلمين، كما تبلغان ذروتهما - من حيث كونهما وسيلتين من وسائل الترقى الروحى - تبلغان ذروتهما فى صورة "الحب لله تعالى").

وقد تناول كثير من الصوفية وصف تلك المراحل والأحوال التى يتقلب فيها المريد وهو يسلك الطريق إلى الله تعالى، معايشا لخبرات متصلة من الكشف الروحى المتجدد الذى لا ينقطع، والذى يمكن وصفه بأنه نوع من الادراك للنور الإلهى باشراقاته المتنوعة. وقد وصف انعتاق النفس وتحررها من براثين قوى الشر والظلام، والمتمثلة فى الشيطان، وصف هذا

الانعتاق والتحرر بأسلوب ممتاز فى كلمة منسوبة إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) وذلك حين سئل عن الشيطان الذى هو قرين لكل انسان، وهل له شيطان "كما لكل انسان شيطان" فأفادهم (صلى الله عليه وسلم) بأن شيطانه قد أسلم. وربما يستفاد من هذا التعبير أن شيطانه قد أصبح مسلماً، أو أن شيطانه خاضع له، فلا يوسوس له بشر. ويستلهم الصوفية من تلك المعانى ما يفيد أنه ليس الهدف من العبادات أن نقتل النفس لما طبعت عليه من صفات خسيسة، بل أن نهذبها ونطورها لتكون فى خدمة أهدافنا وغاياتنا الايجابية النافعة، وذلك كما ننتفع بالحصان الشموس العصى بعد تدريبه تدريباً شاقاً وبعد كبحنا لجماحه. وعلى ذلك فإننا إذا اشتددنا على النفس فى تهذيبها وتقويمها وإصلاحها، استطعنا الانتفاع بها، فكانت هى المطيعة التى توصلنا إلي غايتنا من طاعة الله. وقيل نفس هذا الكلام على حالة اللص الذى يتوب عن السرقة، فإنه بعد توبته يكون أكثر رجال الشرطة نجاحاً، وذلك لأنه أدرى من غيره بمكر اللصوص.

وقد وصف محمد إقبال، وهو افصح وابلغ من دافع عن ذلك الأسلوب فى التطوير الفعال الايجابى للشخصية الانسانية وصف إقبال مهمة الانسان ودوره فى أسطورة صاغها بالفارسية تحت عنوان "پيامى مشرق" أى "رسالة المشرق" (نشرت فى لاهور ١٩٢٣) فقال : إن الشيطان الذى رفض أن يسجد لآدم بعد أن أمره الله بذلك، يقوم بإغواء هذا المخلوق الضعيف وخداعه. وآدم، الذى طرد من الجنة (حيث لم يكن فى استطاعته وهو فى الجنة أن يحقق أى تطور أو كمال بسبب وجوده فى سلام دائم وسعادة متصلة) يقول : آدم الذى طرد من الجنة وأهبط منها إلى الأرض، يصبح فى موطنه الجديد كائناً انسانياً حقيقياً يطالب – من قبل الله تعالى – بأن لا يكف عن مجاهدة الشيطان وجنوده وأتباعه وذلك حتى يبلغ فى النهاية مرتبة إن لم تكن هى مرتبة "الانسان الكامل" بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة، فإنها تكون قريبة منها، وهى مرتبة الانسان المجتهد فى تحصيل الكمال، والذى تنمو قواه الروحية وتتعاظم كلما ازداد قرباً من الله بطاعته. فإذا وصل الانسان إلى أقصى ما يمكنه الوصول إليه من رقى روحى، تغلب على الشيطان، فخرله الشيطان ساجداً، بعد أن رفض السجود لآدم من قبل. ومن هنا نفهم أن الشيطام هو عدو للانسان كما هو واضح من استقراء أصول الاسلام، وليس عدو لله تعالى. كما نفهم أن الشيطان، مثله كمثل أى شيء آخر، إنما هو واحد من مخلوقات الله، والخاضعين لسلطان الله. ولعل تلك الاسطورة التى صاغها إقبال، والتى تعد واحدة من ركائز أعماله الشعرية الفلسفية، لعل تلك الأسطورة قد كتبها إقبال وهو متأثر بكل من النزعة الصوفية الاسلامية، والقصة الشهيرة للشاعر الألمانى جوته yoethe، وهى قصة فاوست Foust.

ويمكننا أن نعبر عن التطور الروحى للانسان باستعمال صور تمثيلية أخرى ومن تلك الصور التمثيلية المفضلة الصورة التى تربط بين تطهير النفس وبين "صقل المرآة وتحليتها"

وذلك من حيث أن المرآة (كما كانت فى العصور القديمة) ماهى إلا قطعة مسطحة من الحديد الصلب أما المرآة عند الصوفية يتعين صقلها إلى أن تصير نقية لامعة بالدرجة التى تكفى لأن تعكس جمال ذلك "الكنز المخفى" أى تعكس الجمال الالهى. ولما كان من عادة الصوفية أن يتخذوا من جمال النبى يوسف عليه السلام رمزا لتجلى الجمال الالهى المقدس، فإنهم يتساءلون قائلين: هل يمكن لامرئ أن يفكر فى تقديم أية هدية للنبى يوسف عليه السلام إلا أن تكون هذه الهدية مرآة يرى فيها يوسف جماله، وبذلك يكون يوسف أقرب إلى محبه من نفسه. أضف إلى ذلك أن المرء إذا صار مرآة للجمال الإلهى، يمكنه كذلك أن يكون مرآة لأخيه (مصداقا للحديث النبوى القائل بأن المؤمن مرآة المؤمن). وهو وضع يجعل المرء يرى عيوب الآخرين على أنها انعكاسات لعيوبه هو، وبالتالى يمكنه أن يصحح تلك العيوب فى نفسه.

ولن يتحقق "الجهاد الأكبر" كما لن يتحقق "صقل مرآة القلب وتجليتها" إلا بالعبادة والصلاة، وخصوصاً بالاشتغال "بالذكر" اشتغالاً متصلاً، فإن من شأن الذكر المتواصل أنه ينفذ فى اعماق الكيان الانسانى للذاكر ويمكنه من الوصول إلى "معية الله تعالى" حتى لو كان الذاكر مختلطاً بالناس الذين يحيطون به من كل جانب. (وذلك وفقاً لتعبير شيوخ الطريقة النقشبندية). كما أن من شأن الذكر المتواصل أن يجعل الذاكر واحداً من هؤلاء الذين يصفهم القرآن بأنهم "لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ..." (الآية ٣٧ سورة النور). ويمكن للذاكر أن يشتغل بترديد كلمة الايمان وهى "لا إله إلا الله" أو بالنطق باسم الجلالة وهو "الله" على نحو مستمر، أو بتكرار أى اسم من أسماء الله الحسنى، وذلك وفقاً لحال الذاكر. ولما كان الذكر بهذه الأهمية، فقد حث الصوفية على أن يكون الذكر هو الشغل الشاغل للمسلم، كما اعتنوا بتنويع وظائف الأذكار لما لها من تأثير على المسلم جسماً وروحاً. ويقوم الذكر بكشف الحجب التى تحول بين الانسان وبين اتصاله بالله تعالى، ويطلق الذكر فى الانسان قواه الروحية العظيمة التى زوده الله بها. وفى هذا المقام الذى يتصل بما يحدثه الذكر المتواصل من تنقية القلب وتطهيره وتصفيته، نجد أن الشاعر الصوفى العظيم شاه عبد اللطيف السندى (توفى عام ١٧٥٢م) قد جسد فهمه لهذا المعنى، كما فعل كثير من الشعراء الشعبيين فى شبه القارة الهندية، نقول إنه جسد فهمه لهذا المعنى فى قصيدة رائعة استعمل فيها - على سبيل الرمز والإشارة - صورة المرأة التى تصنع خيوط الغزل بمغزلها: فكما أن الخيط المغزول يصير أكثر دقة كلما أدارت المرأة مغزلها، كذلك القلب يصير أكثر رهافة وصفاء ونقاءً كلما استمر الذاكر فى ذكره. وعلى ذلك فإذا استحضرت النفس هذه المعانى اجتهدت فى أن "تغزل لنفسها ثياب عرسها" اللائقة بها فى "يوم القيامة" وهو اليوم الذى ستوزن فيه أعمالها، وهو اليوم الذى فيه يدخل الله النفس الصالحة المجتهدة الجنة، أما النفس اللاهية عن الطاعات والمشتغلة

بالمعاصى فسوف تجد نفسها فى خزى وفضيحة بعد أن يكشف سترها وتعرف على حقيقتها.

وثمة صورة أخرى للتعبير عن قدرة الذاكر على الاقتراب من جناب الله بواسطة الذكر المتصل، وهى صورة قدمها لنا المنشد الصوفى البنجابى "سلطان باهو" (توفى عام ١٦٩٢) فهو يرمز إلى الحضور الالهى فى قلب المؤمن بشجيرة الياسمين التى تروى بسقيا النفى والاثبات (يقصد بذلك ما تتضمنه كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" من نفى وإثبات) فالمؤمن لا يزال يتعهدها بسقيا هذا الذكر الدائم المتصل حتى يشيع شذاها وعبيرها فى كيانه كله.

ومع أن هذا الجهاد الروحى المقدس فى سبيل تطهير النفس وتزكيتها يجب أن يكون هم كل انسان وهمته، إلا أن بعض الصوفية، وخاصة مولانا جلال الدين الرومى، ينظرون إلى هذا الموضوع على نحو آخر. فهم يقولون إنه لو تفرغ كل الناس للذكر والعبادة وانتظار الدار الآخرة، فمن يعمر دار الدنيا بالعمل والسعى والاكتساب؟ كما يقولون: إن الله تعالى أراد بنا أن نعمر كلا من الدنيا والآخرة معاً، من أجل ذلك أنعم الله تعالى على بعض الناس بنعمة الغفلة والنسيان فيشتغلون بمعايشهم من زواج والجاب للنسل، وتجارة وزراعة، وما أشبه ذلك من أمور الدنيا. أما هؤلاء الذين استيقظوا من "نوم الغفلة" فهم وحدهم القادرون على أن يحيوا حياةً روحانية مترقية فى كمالاتها ونورانياتها حتى يصلوا إلى جناب "الحضرة الإلهية". ويشبه بعض الشعراء من الصوفية حالة هؤلاء الصفوة من الذين استيقظوا من "نوم الغفلة" يشبهون حالتهم بحالة الفيل الهندى الذى سيق أسيراً وأخرج من غابات الهند إلى بلاد أخرى، فرأى فى منامه تلك الغابات، فتذكر موطن ميلاده، فغلبه الشوق للعودة إليه، فأخذ فى تحطيم القيود والأغلال التى كان مقيداً بها، وانطلق عائداً إلى حيث نشأ واشتد عوده. كما يشبه هؤلاء الشعراء حال الصفوة من العباد بحالة قصبة الناى التى تنطلق فيها أنغام حزينة تعبر عن لواعج شوقها إلى منبتها الذى انتزعت منه، ويشبهونهم كذلك بعجلة الساقية الخشبية التى يصدر عنها صوت نواح وأنين يكشف لنا عن حنينها الجارف إلى موطنها الأول فى الغابة حيث كانت أشجاراً ناضرة. وإذا كان هذا هو حال أهل اليقظة من العباد فى دوام ذكرهم لله فإن بقية الناس لا يذكرون الله إلا إذا مسهم الضر والبلاء.

ومع أن من الصوفية طائفة ذهبت إلى ضرورة وجود شىء من الغفلة عند بعض الناس، إلا أن طائفة أخرى لم تقبل بوجود هذه الغفلة، واشتدت فى انكارها على الغافلين. وفى ذلك يقول مولانا جلال الدين الرومى: "لقد ضقت ذرعاً بصحبة هؤلاء الغافلين، الذين هم كالأنعام أو الوحوش أو الأشباح، وإن أقصى ما أتمناه هو أن أعثر على "الانسان الصادق". وقد استعار محمد إقبال هذه العبارة من جلال الدين الرومى، وجعلها شعاره الذى صدر به كتابه المعنون "جاويد نامة" (أى: كتاب الخلود) (طبع فى لاهور عام ١٩٣٢) وهذا

"الانسان الصادق" كان ولايزال يمثل المثل الأعلى عند الصوفية، ولذلك كانوا يعتبرون العثور عليه أمراً عزيز المنال. والانسان الصادق - فى مفهوم الصوفية - هو من يأخذ على عاتقه مهمة القيام بكافة التبعات وتحمل كافة المشقات والشدائد فى سبيل الوصول إلى غايته من القرب من جناب الله تعالى، وهو فى ذلك المقام يشبه الحاج التارك لوطنه والقاصد لبيت الله المحرم، فإن عليه أن يتكبد عناء تلك الرحلة بين مبيتٍ فى الصحارى والقفار، ومن تعرض للهيب عواصف السموم، وأذى أشواك الطريق، وهجوم اللصوص وقطاع الطرق، وماهو أشبه بذلك من ألوان المعاناة. وقد اهتم الصوفية بمسألة معاناة الانسان ومكابدته للمشاق فى سبيل عروجه وارتقائه إلى أعلى المنازل عند الله. ولذلك تجد التركيز على هذه المعاناة شائعاً فى شعر الصوفية (ذوى الأصل الفارسى) ابتداءً من شعر السنائى (توفى عام ١١٣١) والعطار (توفى ١٢٢٠). ومن الضرورى فى هذا المقام أن نلفت النظر إلى أن ذلك الانسان الصادق (أو قل إن شئت الانسان الكامل) يمكن أن يكون امرأة، وهذا ما يمكننا العثور على شواهده فى كتابات الشعراء الصوفيين (من ذوى الأصل السندى والفارسى) كما يمكننا العثور على شواهد مماثلة فى كتابات ابن عربى. وهذا الانسان الكامل يظهر فى بستان البشرية كما تظهر الوردة النادرة بعد أن تكون ملايين الاعشاب والحشائش والزهور التى لا قيمة لها قد فنيت وبادت.

وإذا كان الانسان الكامل عند الصوفية يمثل قيمة التفرد فى الجمال والكمال، كما ترمز إليه تلك الوردة الرائعة النادرة، فإن أصدق من يستحق هذا الاسم فيدعى بالانسان الكامل، هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فهو المثل الأعلى لكل مسلم، والقدوة العظمى، بل هو المشكاة التى ينبعث منها النور الإلهى (وذلك كما فسرت به آية النور) (الآية رقم "٣٥" من سورة النور) بعد قرن من ظهور الإسلام. كما أن هذا الرسول العظيم هو الذى نقل الوحى الإلهى للناس كافة فكان بذلك "رحمة للعالمين". كما أنه (صلى الله عليه وسلم) هو الشفيع لأمته يوم القيامة. وقد نظر بعض الصوفية إلى شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) نظرة كانوا متأثرين فيها بشىء من الفلسفة الاغريقية القديمة والتى كانت تذهب إلى أن أول المخلوقات التى خلقها الله تعالى : هو العقل الأول (والذى انبثقت منه سائر المخلوقات) فذهب هؤلاء الصوفية إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو أول الخلق على الاطلاق. واستطرادا لهذا المعنى قالوا إن الأولياء الصالحين الذين ترقوا فى مدارج الكمالات فاستوعبوا منها ما كان لأتباع الأنبياء السابقين، يكون مآلهم أن يصلوا إلى درجة الاتحاد "بالحقيقة المحمدية" بمعنى أن الولى الصالح يكون هو "المجلى" الذى تتجلى فيه مظاهر الأسماء الحسنى لله تعالى، وعلى ذلك يكون الولى الصالح مصدر إشعاع ونور يبدد الظلام من طريق الناس، ويهديهم سبيلهم، ويزيل عنهم الحجب التى تحجبهم عن الوصول إلى المثل الأعلى للانسان الكامل.

وبهذه الرؤى والتفسيرات (للانسان الكامل والمتمثل فى شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم) بهذه الرؤى التى توسع فيها الشيخ الأكبر ابن عربى وأتباعه، والتى سادت وانتشرت فى كل مكان فى العالم الاسلامى واستمرت إلى أيامنا هذه، نقول: بهذه الرؤى والتصورات حدث للتصور الصوفى للانسان عند المسلمين تحول ذو منعطف مخالف تماماً لذلك التصور السابق والذى كان أكثر اهتماماً بوصف الانسان بأنه "عبد لله". (ولو أن الصوفية من أتباع ابن عربى لم يمنعهم تصورهم للانسان الكامل عن التأكيد المستمر على أن "العبد عبد والرب رب"). وقد يبدو - فى الظاهر - أن هذا الاتجاه الأخير يخالف مخالفة صريحة ذلك الاتجاه السابق عند الصوفية الأولين والذين كانوا يرون أن أقصى كمالات الانسان أن يصل إلى مقام "الحب لله" وليس أن يصل إلى مقام "العرفان". ويمكن للدارس لهذا الموضوع أن يلاحظ أن المسلم الملتزم بأحكام الإسلام يتحفظ تحفظاً صريحاً فى قبول تفسيرات ابن عربى وأتباعه لمفهوم الانسان الكامل. فالمسلم الملتزم يقول إن تصورات هذه المدرسة الصوفية تضفى على الولى منزلة عالية - وهى منزلة صرح الكثير من أكابر شيوخ الصوفية بأنهم بلغوها فعلاً - إن المسلم الملتزم بأحكام الشريعة الاسلامية يرى فى تصورات هذه المدرسة الصوفية ما يجعل الولى الصالح فوق مستوى الشريعة، وفوق مستوى الخير والشر، ومن ثم لا يعود محلا للمساءلة عن تصرفاته وأفعاله.ومن ثم لم يعد موسي فى اتباعه الصارم للأحكام الشرعية، هو النموذج أو المثال الذى يقتدى به، بل صار الخضر هو هذا النموذج والمثال، حيث أنه وهب من الله تعالى علماً لدُنّيا مباشراً مكنه من إتيان أعمال عجز عن فهم حكمتها النبى العظيم موسى، فما بالك بالبسطاء من الناس. ومابلغ الخضر هذه المنزلة إلا لقربه من الجناب الإلهى قرباً أفاض عليه ذلك العلم الذى هو فوق مستوى عقول العامة من البشر.

وإذا نظرنا إلى تراث الصوفية فى سائر اللغات التى كتبوا بها تراثهم، لاكتشفنا إلى أى مدي عميق تغلغلت هذه الأفكار (الشائعة عند مدرسة ابن عربى) فى أفكارهم وبين مريديهم وأتباعهم، حتى ظهرت آثارها فى المأثورات الشعبية لشعوب الأمة الاسلامية. ولعل ذلك هو سبب ما شاع لدى النقاد الغربيين - خاصة فى خلال القرن التاسع عشر - من ميل إلى تصور أن فى تراث بعض صوفية المسلمين آثاراً غير إسلامية، مثل تلك المفاهيم المتصلة بوحدة الوجود. ويفسر النقاد الغربيون وجود هذه المفاهيم غير الإسلامية فى كتابات بعض متأخرى الصوفية، بأنها ناتجة عن قصور فى الفهم لدى هؤلاء الصوفية الذين نشأ أكثرهم فى شعوب لم تستوعب حقائق الاسلام بوضوح وجلاء، وبالتالى كان فهمهم وفقههم لأحكام الشريعة ومعانيها فى غاية الضعف والضحالة، بل كانوا لا يفهمون منها شيئاً على الاطلاق فى بعض الأحيان.

وقد كان للعلماء والفقهاء الملتزمين بالأحكام الشرعية للاسلام موقف صريح من هذه

التجاوزات لدى بعض شيوخ الصوفية، فقد نظر هؤلاء العلماء الملتزمون إلى دعاوى الصوفية نظرة المرتاب، بل نظرة الرافض الذى لا يخفى غضبه ورفضه لهذه الدعاوى. وقد ظهرت هذه الاعتراضات بصفة خاصة فى الفترة التى تزايد فيها النفوذ الغربى الاستعمارى فى المجتمعات الاسلامية فى القرن التاسع عشر، حيث رأى المثقفون الاسلاميون أنه من الضرورى والهام أن يتوصلوا إلى فهم أو تفسير جديد لمهمة الانسان فى الاسلام ودوره فى أمة الاسلام. لذلك فقد قام بعض المفكرين والعلماء، من أمثال الشيخ محمد عبده فى مصر، وبعض الشعراء، من أمثال هالى فى الهند، قاموا بتذكير المسلمين بواجباتهم وتبعاتهم. لذلك لم يكن عجباً أن يستلهم هؤلاء المصلحون شخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى دعوتهم الاصلاحية، ولكنهم فى هذه الحالة لم يركزوا بصورة رئيسية على المفاهيم المتصلة بكونه (صلى الله عليه وسلم) المشكاة التى ينبعث منها نور الله، أو المتصلة بكونه الشفيع الأعظم فى يوم القيامة، ولكنهم ركزوا أكثر على مهمته فى انشاء الأمة الاسلامية وتنظيم شئونها الاجتماعية والسياسية، مما يظهر بوضوح فى عدد كبير من كتب السيرة النبوية المطهرة، والتى صدرت ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. وقد تضمنت هذه الحركة الاصلاحية جهوداً فكرية لتقديم تفسير أو فهم جديد لدور الانسان ومهمته فى الوجود. وهو الأمر الذى نلمسه فى أعمال محمد إقبال (١٨٧٧م - ١٩٣٨م) حيث يقدم لنا محاولة رائعة في التعريف بموقع الانسان من الوجود ومكانته عند الله. ولكى يضع إقبال حداً فاصلاً بين تصوره لقضية الانسان وبين تصور ابن عربى واتباعه لنفس القضية، يسمى إقبال انسانه المثالى "المؤمن الصادق" بدلا من تسمية ابن عربى له "بالإنسان الكامل" وقد استعمل إقبال فى هذه التسمية كلمة فارسية هى كلمة "مارْد" بمعنى (الانسان) مما يجعلنا نربط بينه وبين أوائل الصوفية من ذوى الأصل الفارسى، وبصفة خاصة مولانا جلال الدين الرومى. ويكفى المرء أن يقرأ ذلك الوصف الشعرى الذى يصف فيه إقبال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى كتابه "جاويد نامة" حتى يرى كيف يرجع إلى التفسيرات الصوفية الأولى لشخصية الرسول: حيث يوصف الرسول بأنه (عبد الله) وهو استعمال لاسم سمى به رسول الله فى القرآن ووصف به فى أثناء عرض مأثرة الإسراء والمعراج، حيث رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أعلى مقام: وبذلك يكون التعبير بأنه "عبد الله" فى هذا المقام العالى فوق كل مقام، يكون هذا التعبير دالاً على أسمى ما يمكن للبشر أن يطمعوا للوصول إليه من سمو وكمال.

وفى المثنوى الأول لاقبال (والمكتوب بالفارسية) والمعنون بعنوان (أسرار خودى) أى: "أسرار النفْس" (والذى نشر فى لاهور عام ١٩١٥)، فى هذا الكتاب يؤكد إقبال على أهمية "النفس" أو (الشخصية الفردية للانسان) التى يتعين على كل فرد أن يطورها ويرقيها. وإلى ماقبل هذا التاريخ (عام ١٩١٥) كانت كلمة "خودى" (أى النفس)

تستعمل فى الاشارة إلى الصفات الخسيسة للانسان، والتى كان يتعين على الفرد أن يمحوها محواً حتى يستطيع - فى نهاية الأمر - أن يفنى فى المعية الالهية، كما تتلاشى قطرة المطر فى البحر المحيط. أما إقبال، فقد كان له نظرة أخرى، حيث اعتبر النفس الانسانية وترقيتها أمراً جوهرياً وأساسياً، وقدم وجهة نظره هذه فى شعر يتسم بالشجاعة والجراءة، أفصح فيه عن توجيهاته التى بها يرقى الانسان نفسه إلى أن يصبح مالكاً لمصيره. وفى قصائده الفارسية، والواقعة تحت عنوان "بيامى مشرق" (والتى كان يرد فيها علي الشاعر الألمانى جوتة فى كتابه West-Ostlicher Diuan) كتب إقبال حواراً تخيله بين المولى سبحانه وبين الانسان وفى هذا الحوار أقر الانسان أن الله تعالى قد خلق الأشياء كلها، فخلق الصحارى والأحجار والحديد، ولكنه - أي الانسان - صنع من هذه الأشياء حدائق ومراعى ومرايا ومصابيح. وذهب إقبال إلى أنه لولا ماساهم به الانسان من أعمال وما قدمه من الجازات لما كان هذا العالم صالحاً للعيش فيه. وبسبب هذه التعبيرات الشعرية وأمثالها، والتى أفصح فيها إقبال عن ثقة باللانسان من قدرات خلاقة (وهو ماكان يعتبر مخالفاً للأفكار المعروفة فى عهده) من أجل ذلك اتهمه الكثيرون بالمبالغة وبتجاوز الحقائق. فما كان منه إلا أن دافع عن آرائه بتفسير شعرى لما ورد فى القرآن من تسخير الأشياء للانسان، وفى هذا السياق يجدر بنا أن نشير إلى أن تأثير هذه الأفكار امتدوانتشر، حتي إننا نجد أن مجلة "المنار" (والتى أصدرها محمد رشيد رضا، صاحب وتلميذ الإمام محمد عبده) كانت تسهب فى وصف ما أنعم الله تعالى به من نعم على الانسان، وخاصة تلك النعمة التي بمقتضاها أصبح الانسان قادراً على الابتكار والتجديد المتواصل، وعلى صياغة القيم صياغة متطورة. والشاهد على ذلك أن الانسان قد عهد إليه بمهمة عمارة الأرض، حيث أعطاها الله له هبة خالصة، وكلفه باصلاحها، ونهاه عن الافساد فيها حتي يردها إلى مالكها الحق (وهو الله سبحانه) حتى يردها إليه وهى فى حالة أفضل مما كانت عليه.

وقد فسر البعض اهتمام إقبال بالتأكيد على أهمية النشاط الانسانى الفعال، وعلى ترقية النفس الانسانية، فسروا ذلك - من ناحية أخرى - بأنه نتيجة لإعجاب إقبال بفلسفة نيتشه. بيد أن هذا التفسير بعيد عن الحقيقة، ذلك لأن نيتشة رجل ملحد، ولذلك قدم انسانه الكامل أو "السوبرمان" كبديل للفكرة الالهية، أما إقبال فإن انسانه الكامل انسان مؤمن بالله، حتى إنه بالرغم من صفة العصيان الذى يميل إليها، إلا أنه يزداد كمالا وقوة كلما اقترب من الله بطاعته. كما أن هذا الانسان - عند إقبال - يمكنه من خلال صلته بالله (بالذكر والتلاوة والمناجاة) أن يصل إلى درجة المقربين، فيخيره الله فى المصير الذى يرغب فيه، أو على حد تعبير إقبال فى قصيدة كتبها بلغة الاوردو حيث قال: إذا صلى المؤمن صلاة وكان فيها حاضر القلب تماما مع الله سبحانه، فإن إرادة المؤمن ونيته

تترقى إلى المدى الذى يتلافى فيه الخطاب البشرى مع الاجابة الالهية فى تردد موجى واحد، بحيث ينجم عن تفاعلهما ما يسمى "بالجبر المحمود" (أى بالقدر الذى يوافق مراد الانسان) وعلى ذلك يمكن القول بأنه لايوجد فى الانسان الكامل المؤمن عندإقبال أى شىء من التأثر بفكرة نيتشة عن "السوبرمان". وربما وجدنا فى الانسان الكامل عند إقبال صفات كثيرة من شخصية فاوست Faust، وصفات كثيرة أخرى فى تراث الصوفية الأوائل الذين كانوا يقرون بحرية إرادة الانسان، والتى عبرت عنها قصائد مولانا جلال الدين الرومى. والواقع أنه ليس من العسير أن نفسر فلسفة إقبال الخاصة بحرية الانسان فى ضوء تراث جلال الدين الرومى والمدون فى كتاب "فيه مافيه" حيث تظهر فى هذا التراث، كما سبق أن ذكرنا فكرة حرية الانسان باعتبارها الجانب الروحى للانسان، من حيث كونها هى "الأمانة" التى عرضت على السموات والأرض والجبال (فأبين أن يحملنها وأشفقن منها) وحملها الانسان ولما كان الانسان فى والواقع. هو وحده القادر على أن يتحمل تبعته عن أعماله، ويتحمل عبء الاستقلال بشخصيته الفردية المتميزة، ويتحمل مهمة اصلاح نفسه وترقيتها بصفة مستمرة، وذلك بالرغم من مظاهر نقصه وضعفه، لما كان الأمر كذلك فقد صح أن يقال إن الأمانة التى حملها الانسان إنما هى الارادة الحرة. وهو أمر لم تحظ به الملائكة، حيث أنهم مجبولون على فعل الخير فحسب، ولم تحظ به الكائنات الأدنى من الانسان، حيث أنها تنقصها إرادة الاختيار بين الخير والشر. فهذه الأمانة، أو هذه البارقة التى تسعى للوصول إلى منبع النور، والتى تنمو وتترقى فتتجاوز مطالب الأرض حتى تصبح أكثر توقداً وإشراقاً، هى من حظ الانسان وحده (وهى سمة امتيازه علي غيره من الخلائق).

ويبدو أن فهم إقبال وتفسيره لقضية الانسان وموقفه من الوجود، يعبر تعبيراً صادقاً عن تلك الأفكار التي تشيع فى مناحى الفكر الاسلامى، والتى يظن البعض أن بينها بعض التباين أو التناقض وشاهد ذلك أن مولانا جلال الدين الرومى، ومن بعده إقبال متابعاً له، سلطوا الضوء على أهمية أن يتعامل الانسان مع الحقائق (العلمية) لهذا العالم المادى، فى نفس الوقت الذى يعتنى فيه بترقية حقيقته الروحية التى تشكل جوهره كانسان، أو جوهرته النفيسة (التى يتميز بها على سائر الكائنات) إلى أن تصل إلى ذلك المدى الذى فيه يكون الحوار الخلاق المبنى على الحب بين الانسان والمولى سبحانه حواراً ممكناً، وإن كان الأولى أن يكون هذا الحوار (الذى على هذا المستوى العالى) واجباً يلتزم به الانسان، من أجل أن يتمكن الانسان بعد فراغه من مناجاة الله بهذا الحوار الروحانى فى الصلاة، يتمكن من الرجوع إلى هذا العالم ليعمل فيه طبقاً لما استفاده من هداية أفيضت عليه أثناء وجوده فى معية الله تعالى وحضرته المقدسة فى الصلاة، شأنه فى ذلك مستمد من شأن النبى صلى الله عليه وسلم عندما عاد من فترة عبادته وخلوته بالله فى غار حراء،

عـاد إلى هذا العـالم ليـبشـر الناس بما أوحاه الله تعـالى إليـه (من القرآن، وما كلفه من بلاغ).

وعلى ذلك، فإن الانسـان مـدعـو لأن يواصل نموه الروحـانى فى سلسلة لا تنتـهى من الحركة الجدلية بين "الخلوة" (مع الله) "والجلوة" (مع الخلق) لاطلاعهم على ما استفاده من هداية فى خلوته مع الله تعـالى، ومن التـقلب بين حـالى "القـبض" (والبـسط). كـما أن الانسـان مـدعـو للتنقل بين حـال "الفناء عن نفسـه" وحـال "البـقـاء بربه" وذلك بالتـحلى والتخلق بأخلاق الله تعـالى. وهذا النمـو الروحى للانسان ينبـغى أن يستمر أبد الأبدين، ويقـول إقبـال فى هذا الصدد: ينبغى ألا يتـوقف الانسان عن الترقى فى مـعارج الكمال الروحى حتى إذا دخل الجنة، لأن الجنة لست مكاناً للفراغ.

وفى مـعـالجـة بارعـة جمع إقبـال بين أفكار الصـوفي وتصـورات جـوته ليـصف الانسـان الكامل فى نظره، والذى يتـميز بأنه لا يكف عن المجاهدات الروحية. وقـد سبق أن عـبر جلال الدين الرومى عن نفس فكرة إقبـال بتلك الصـورة التشبيهية المستعارة والتى يمثلها فى العـالم الاسلامى الشهـيد الصـوفى الحلاج (الذى قـتل سنة ٩٢٢م) ويلخص جلال الدين الرومى تلك الصلة بين الانسـان، ذلك المخلوق الذى لا يكف أبداً عـن السـعى للوصـول إلى الله والفـوز بمحـبـتـه ورضـاه، يلخص الرومى تلك الصلة بين الانسـان وبين الله الذى هو المقصود الأعظم إذ هو سبحانه غاية الغايات، يلخص الرومى تلك الصلة فى عبارة أخاذة لا يمكن للمرء أن ينساها، حيث يقول:

> "إن الانسان الذى يمكنه أن يعيش مقطوع الصلة بالله، فلا يسعى للتعرف عليه، ليس انساناً على الاطلاق. كما أن الانسان إذا تصور أنه أحاط علما بحقيقة الله، فإن تصوره هذا تصور لباطل لاوجود له (لأن الله تعالى فوق المدارك والأفكار والتصورات) وعلى ذلك فإن الانسان الحق (والجدير بهذه التسمية) هو ذلك الذى لا يتوقف أبداً عن المجاهدات الروحية للاقتراب من جناب الله، بل يظل مثـابراً بلا انقطاع، وهو يطوف حـول أنوار الجـلال والجمال لله تعالى".

SUGGESTED WORKS

ANDRAE, T., *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918.
— *Die letzten Dinge*, German translation by Hans Heinrich Schaeder, Leipzig 1940.
— *I Mirtenträdgarden*, Stockholm, 1948; English translation by Birgitta Sharpe, New York, SUNY, Albany, 1968.
CHITTICK W., *The Sufi Path of Love*, New York, SUNY, Albany 1984.
— *The Sufi Path of Knowledge*, New York, SUNY, Albany, 1989.
CORBIN, H., *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Paris, 1971. English translation by Nancy Pearson, Boulder and London 1979.
AL-ḤALLĀJ, HUSAIN IBN MANṢUR, *Kitâb aṭ-ṭawâsîn*, Louis Massignon, Paris, 1913.

IBN ATÂ ALLÂH. *Ḥikam*; see NWYIA, PAUL, *Ibn'Atâ Allâh et la naissance de la confrérie shâdilite*, Beirut, 1972 (with French transl.); English transl. by Victor Danner, Leiden, 1973, New York 1978.
IQBÂL, MUHAMMAD, *Payâm-i Mashriq*, Lahore, 1923.
— *Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930.
— *Javidname*, Lahore 1932. English translation by A.J. Arberry, London 1966.
MASSIGNON, L.,*La Passion d'al-Ḥosayn ibn Manṣur al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vols. Paris, 1922; 2nd ed. in 4 vols. Paris, 1975. English translation by Herbert Mason, Princeton, 1982.
MEIER, F., *Die fawâ'ih al-ğamâl wa fawâtiḥ al-ğalâl des Nâgm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.
MORRIS, J., "Ibn 'Arabî and his interpreters", in *JAOS*, vol. 106 (1986) and 107, (1987).
— "The spiritual Ascension: Ibn 'Arabî and the Mi'raj", *JAOS* vol. 107, (1987).
NICHOLSON, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
RŪMÎ, JÂLÂLÂDDIN, *Mathnawî-yi ma'nawî*, ed. and transl. R.A. Nicholson, London and Leiden, 1925.

— *Dîvân-i Kabîr ya Kulliyât-i Shams*, 10 vols, ed. B.Z. Furūzânfar, Teheran 1957.
— *Fîhi mâ fîhi*, Teheran 1959; English transl. by A.J. Arberry, London 1960.
SCHIMMEL, A.,*Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbâl*, Leiden, 1963.
— *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1975.
— *Pain and Grace. A Study of two Eighteenth Century Mystical Writers of Muslim India*, Leiden, 1976.
— *The Triumphal Sun. A Study of the Life and Works of Mowlânâ Jalâladdîn Rûmî*, London-The Hague, 1978.

مطابع لوتس بالفجالة : ٩٠٩٣٦٣

